
V. 1711



شرح دره فاتحه جامی لابراهیم کردی



شرح الدرة الفاخرة
لابراهيم الحيدري
الكردي

ويكفيك قول الناس فيما ملكته
لقد كان هذا مرة لفلان



بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

حمدا لك يا من ارتسم جماله في مرايا مظاهر الموجودات فتجلى
كل آن في شان بتجليات الاسماء والصفات البست الهيولى
العمائية صورا مختلفة فظهرت الوحدة الصرفة كثيرة بعوارض
التعينات والتشخصات مكتنفة سرت احدية جمع الوجود
في مراتب معروضة للاعداد فظهرت في كل منها بقدر القابلية
والاستعداد افاضت على الحقيقة الامكانية الثانية المنفعلة
بالحقيقة الفعالة الاولى واستجمعت الحقيقيات في حقيقة
ثالثة جامعة لها مرتبة الاولية الكبرى والآخرية العظمى
فهو الاول والاخر للدائرة المرسومة من سريان نقطة الوجود
فما راوا شيئا الا راوا الله تعالى فيه بصاير اهل الكشف والشهود
لاح من قبل يمن يمين ظلمات الاعيان نفس صبح رحمانيته تعالى
وتقدس فانطفت مصباح وجودهم المستعار اذا الصبح تنفس
فجميع الموجودات الكونية ليس الا اشباح واظلال بل العالم
كله خيال في خيال وهذه الاعيان الثابتة انما هي حبال وعصى
تظهر من سحر الخيال انها تسعى فالق ما في يمينك تلقف ما صنعوا
انما صنعوا كيد ساحر ولا يفلح الساحر حيث اتى والصلوة
والسلام على القاعدين في مقاعد صدق القدس الجالسين في
مجالس نزهة الانس سيما على النور الساطع خلاصة الكون الجامع
سيد ولد آدم محمد صلى الله عليه وسلم وعلى آله واصحابه التابعين
لسننه وادابه ما عشق البطون الظهور واحتجب سبحات
وجهه بحجب النور وبعد يقول العبد الواقف بالباب الخاضع
المتذلل الى ذلك الجناب فقير عفو ربه الهادي ابراهيم بن حيدر
ابن احمد بن حيدر الكردي الحسين اباذي اصعدهم الله الى اعالي
المدارج ورقاهم الى اقاصي المعارج لما رايت هذه الدرة الشريفة الفاخرة

والدرية

والدرية اللامعة الباهرة من كلام انيس اهل الوجد والشوق
ورئيس العارفين من ارباب الذوق عبد الرحمن الجامي تجاوز
الله تعالى عن مزال اقدامه ومزالق اقلامه مشتملة على نخرات
لايحة من عالم اللاهوت ومحتوية على مستترات سانحة
من خبايا الجبروت اردت ان اشرحها شرحا يكشف عن
وجوهها قناع الاغلاق والاجمال ويوصل القانعين برؤية
المشاهد والاطلال الى لذة الوصال وها انا اشرع في هذا
الخطب الجليل انه حسبي ونعم الوكيل بعد ما تيمن بالتسمية
فقال بسم الله الرحمن الرحيم افتتح كلامه بالتحميد اقتداء بكتابه
الكريم فقال الحمد وهو اظهار كمال المحمود اذ لا كمال الا للحق
سبحانه جمعا او فرقا وكذلك لا مظهر له جمعا وفرقا الا هو سبحانه
لله اي الذات المطلقة المجردة عن جميع النسب حتى عن
نسبة الاطلاق والتجرد ايضا فهو الحامد في كل مرتبة والمحمود
بكل فضيلة ومنقبة لا حامد سواه ولا يحمد الا اياه الذي تجلى
بذاته لذاته اقول وبالله التوفيق انه تعالى لما احب الظهور
تجلى بذاته لذاته فتعين اولا في العلم دون العين مجالي الذات
والصفات ومظاهرها لكن لم تكن في تلك المرتبة ظاهرة بل انما
تظهر بعد تلبسه بصور المظاهر المتكثرة بدت باحتجاب واختفت
بمظاهر على صبغ التلوين في كل برزة وهناك كان قابلية محضة
ووحدة صرفة غير متكثرة بوجه قال الشيخ سعيد الفرغاني في
ديباجة شرح القصيدة التائية ان اول تعين واعتبار من
الغيب هو هذه الوحدة التي نشأت منها الاحدية والواحدية
فظلت برزخا جامعا بينهما لحقيقة المحبة المنتشئة منها المحبية
والمحبوبية مع كونها جامعة بينهما موحدة اياهما وهذا الاعتبار
هو عين قابلية الذات لبطونها وغيبها وانتفاء الاعتبارات

عنها فكانت هذه القابلية اصل كل قابلية وفاعلية فهي مع انها
عين الذات كانت كالمتحد ثم مع نفسها في نفسها والمخبرة لها
بما هي عليه من اقتضاء ظهورها وظهور اعتبارات واحديتها **فتعين**
في باطن علمه مجالي ذاته وصفاته المراد بمجالي الذات والصفات
هو الاعيان الثابتة الامكانية ولا يخفى ان الارادة الالهية
والقدرة الغير المتناهية لما اوجدت بالنفس الرحماني
التعين الاول المسمى بالقلم صدر ذلك القلم نقوش الاعيان
على لوح العدم وهو مرتبة علمه تعالى اذ الاشياء في حالة
العلم متصف بالعدم الخارجي **بيت** • • • •
چو قاف قدرتش دم بر قلم زده • هزاران نقش بر لوح عدم زد
ثم انعكست اثار تلك المجالي الى ظاهره من الباطن
يعني بعد تجلي هذا الصفا في صور هذه الموجودات التي هي
صور الاسماء الالهية ودارت نقطة الوحدة في المراتب
والاطوار وتجلت الجمال الحقيقي في مرايا الكائنات فالبسها
وجودا غير حقيقي كوجود الاعراض على ما صرح به الشيخ محي الدين
ابن العربي في فص الحكمة القلبية في كلمة شعيبية من الفصوص
حيث قال ان العالم عبارة عن اعراض مجتمعة في ذات واحدة
متجددة في كل آن على حسب تجدد تجليات تلك الذات الواحدة
ويشير اليه ما ذكره الفاضل داود القيصري في شرح هذا البيت
الذي هو مطلع القصيدة التائية الفارضية **شعر** •
سقتني حميا الحب راحة مقلتي • وكاسي محيا من عن الحسن جلت •
ان الحق سبحانه وتعالى لما شاء واحب اظهار جماله تجلى بذاته
لذاته تجليا حبيا فاظهر اعيان الموجودات من العدم الاضافي
الى الوجود الاضافي مطابقا لما في حضرة علمه الذاتي الاولى بحسب
القابلية الثابتة في الحضرة العلمية واستعداداتها هذا ثم اعلم

انهم

انهم شبهوا سريان نقطة الوجود في الاعيان بدايرة وقسموه
قوسين الاول قوس النزول وهو دورانها في المراتب الى
ان يتنزل الى المرتبة الناسوتية الجامعة لجميع صفاته من
الجمالية والجلالية والثانية قوس العروج وهو ان يعرج تلك
النقطة بسبب اشتغال الكمل من افراد العباد بتخلية النفس
وتحليته بحيث تجلو مراة القلب الى مكانها بان يرى
في كل من المشاهد والمظاهر وجهه فيرفع الاثنينية كما هو
مقام الجمع والوقت الذي اخبر به لسان النسخة الجامعة
صلى الله عليه وسلم حيث قال لي مع الله وقت لا يسعه ملك
مقرب **فصارت الوحدة كثرة كما نشاهد ونعاين**
فان الكثرة انما هو عند مشاهدتنا اذ الموجود الحقيقي
بذاته ليس الا هو وكل ما سواه معدوم في ذاته وانما وجوده
من حيث كونه معلولا لتلك الذات وبحيثيتها فالتكثر ليس
الا باعتبار التعينات والاضافات وتكرر الظهورات كتكرر
الواحد في مراتب الاعداد وتكثر الاعتبار لا يقدح في وحدة
الذات فحقيقة كل شئ ليس الا تعين الوجود في حضرة علمه
تعالى باعتبار شان يكون مظهرا له كان الله ولم يكن معه
شئ والآن كما كان فبالجملة حقيقة الوجود باق على وحدته
وانما تجلى بنفسه لنفسه بالظهور العلمي ظهور المفصل في
المجمل اولا ثم ظهر بحسب الاعتبارات بالشهود العيني
العياني ظهور المجمل في المفصل ثانيا فكل ذات وفعل مندرج
ومندمج في ذاته وافعاله تعالى والتجلي الاول هو المعبر مطلب
عنه عندهم بالفيض الاقدس الذي ذكروا انه عبارة عن
ظهور الحق في علمه بصور الاعيان واستعدادات ذواتهم
والثاني الفيض المقدس الذي قالوا انه ظهوره منصبغا

باثار الاعيان وهذا مرتب على الاول كما يفهم من كلام المصـ رحمه الله
تعالى **والصلوة** اي الرحمة من التجليات الذاتية والاسمائية والصفاتية
على من به رجعت تلك الكثرة الى وحدتها الاولى لا يخفى
ان الانسان الكامل بعد المجاهدة والتوبة والتبتل ونفي الخواطر
والذكر والفكر والتوجه الدايمي والرضا والتوكل والتسليم والتجريد
والتفريد ومراتب اخر مما الزمو في الطريق يصل الى الاحدية
المطلقة ولا يرى شيئا الا رأى الله تعالى فيه ولا يبقى عنده
امتياز الرب والمربوب ويرفع لديه غبار الغيرية بتموج بحر
الوحدة الحقيقية ولما كان تحقق هذا في الحضرة النبوية المصطفوية
اشد وابلغ اسنده المصـ اليه صلى الله عليه وسلم **وعلى آله** الذين
يؤول اليهم اموره صلى الله عليه وسلم ومواريثه العلمية والمقامية
والحالية **وصحبه الذين لهم في وراثة هذه الفضيلة يد طولى**
فانهم انما وصلوا الى ما وصلوا اليه من المراتب بمتابعة ادابه
وسننه اذ المريد بدون تربية المرشد الكامل والتوجه وتفويض
امره اليه وقطع العجب والتكبر والخواطر بصحبته لا يصل شيئا
من المراتب العالية والدرجات الرفيعة القاصية ولذلك
طلبوا الشيخ بتحمل المشاق وقطع الطرق وعدوا الانتظام في
سلك سلسلة الارشاد وقرب المرشد الكامل المكمل اعظم
المطالب وكثيرا ممن سلك هذه الطريقة بلمعات العلم الظاهري
انحجبوا بتلك الحجاب النوري الذي هو العلم عن اسرار مراتب
الكشف والشهود اللهم كحل عين بصيرتنا بغبار سدة واحد
من امثال هؤلاء الكمل الذين وجودهم اكسير اعظم **اما بعد
فهذه رسالة في تحقيق مذهب الصوفية** وهم الباحثون
عن ذاته تعالى وصفاته على حسب ما اطلعوا عليه في رياضاتهم
وشهد به اذواقهم مع رعاية موافقة الشريعة **والمتكلمين**

وهم

وهم الباحثون عنها بالادلة العقلية والنقلية مع تلك الموافقة
ايضا والحكما المتقدمين الباحثين عنها على وفق عقولهم
بدون رعاية الموافقة المذكورة **وتقرير قولهم في وجود الواجب
لذاته تعالى وحقايق اسمائه وصفاته** اي في كيفية وجوده
من العينية لذاته والغيرية لها واما اثبات وجوده فهو متفق
عليه بينهم وما يذكره المصـ بقوله اعلم ان في الوجود واجبا
الى قوله ثم الظاهر من انما هو توطئة لتقرير اقوالهم في كيفية
وجوده لا انه مقصود بالذات من الرسالة **وكيفية صدور
الكثرة عن وحدته من غير نقص في كمال قدسه وعزته**
كما يلزم من طريقة الحكما حيث اثبتوا عقولا عشرة قديمة كما سياتي
**وما يتبع ذلك من مباحث اخر يؤدي اليه الفكر والنظر
والمرجو من الله سبحانه ان ينفع بها كل طالب منصف
ويصونها عن كل متعصب متعسف وهو حسبي ونعم
الوكيل** والمراد بما يتبع ذلك هو ما يذكر في اثناء تلك المباحث
من التحريرات والتقريرات **تمهيد** قد عرفت ما يعلم
منه وجه تصديره بالتمهيد ما ذا وان المقصود بالتصدير به
انما هو قوله اعلم ان الى قوله ثم الظاهر من الخ **اعلم ان في
الوجود واجبا والا لزم انحصار الموجود في الممكن فيلزم
ان لا يوجد شيء اصلا فان الممكن وان كان متعددا لا يستقل
بوجوده بنفسه وهو ظاهر ولا في ايجاده لغيره لان مرتبة
الايجاد بعد مرتبة الوجود واذ لا وجود ولا ايجاد فلا
موجود لا بذاته ولا بغيره فاذا ثبت وجود الواجب** اعلم
ان عدم استقلال الممكن بوجوده انما هو لما تقرر في الحكمة
الرسمية ان الممكن لا يجوز ان يكون احد طرفيه اولى به لذاته
ولم ينته الى حد الوجوب لان الطرف الاخر ح ان امتنع كان

الطرف الاخر منتهيا الى حد الوجوب وقد فرضنا عدم انتهائه
اليه هف وان امكن فيتوقف حصول تلك الاولوية على عدم
سبب ذلك الطرف الممكن فلا يكون اولويته من ذاته فلا يكون
الممكن مستقلا لا في وجوده ولا في عدمه هذا ثم لا يخفى ان
الدليل الذي ذكره المص ليس متوقفا على بطلان شئ من الدور
والتس وقد قيل في اثبات الواجب الحق متوقفا على ابطالها
انه لا شك في وجود ما فان كان هو واجبا فثبت المطلوب
وان كان ممكنا فيفتقر الى علة اخرى اذ الامكان مستلزم
للاحتياج وتلك العلة ان كان واجبا يحصل المرام ايضا
وان كان ممكنا ايضا فالكلام فيه كالكلام في هذه فاما ان
يدور واما ان يتس وكلاهما محال اما الدور فلاستلزامه
توقف الشئ على نفسه لكونه متوقفا على المتوقف على وجوده
والمتوقف على المتوقف على الشئ متوقف على ذلك الشئ
لا يقال المعلول متوقف على العلة القريبة والعلة القريبة
متوقف على البعيدة فالمعلول يجب ان يكون متوقفا على
البعيدة فيلزم ان لا يوجد المعلول عند عدم البعيدة مع
وجود القريبة فيلزم تخلف المعلول عن القريبة وهو محال
لانا نقول لا نسلم استحالة هذا التخلف وانما يكون كذلك ان
كانت العلة القريبة علة تامة وليس كذلك على ان المحال
يجوز استلزامه المحال فيمكن ان لا يكون ذلك التخلف محالا
على ذلك التقدير لاحتمال كون ذلك التقدير محالا هذا واما
التس فلان الجملة المركبة من الاحاد الغير المتناهية ممكنة
للاحتياج الى الاجزاء فيحتاج الى علة وعلته اما نفسها او
جزئه او شئ خارج عنه وعلى الاولين يلزم علية الشئ لنفسه
وعلى الاخير يلزم المطلوب اذ الموجود الخارج من جملة الممكنات

واجب

واجب ومنع امكان تلك الجملة بعدم امكان الجملة المركبة
من النقيضين مع الافتقار الى اجزائه البتة ليس بشئ اذ
تلك الجملة المفروضة لنا موجودة فكل جملة موجودة فهي
ممكنة وان لم يكن موجودة فثبت المطلوب وهو عدم
التس اقول بطلان التس بهذا ممنوع اما اولا فلمنع
لزوم علية الشئ لنفسه في الصورة الثانية وانما يلزم
ان لو لزم كون المؤثر في الجملة مؤثرا في كل جزء منها وهو
مم واما ثانيا فلمنع لزوم المطلوب على التقدير الاخير اذ
الخارج عن جملة الممكنات الغير المتناهية لا يلزم ان يكون
واجب اذ يجوز وجود جمل غير متناهية كل منها تشتمل على
احاد غير متناهية ومن علل بطلانه ايضا برهان التطبيق
وهو ان نفرض من المعلول الاخير بطريق التصاعد سلسلة
ومن الذي فوقه سلسلة اخرى كذلك ثم نطبق السلسلتين
فاما ان يتساويا او يتزايد الاكبر فعلى الاول يلزم ان
يكون الناقص كالزائد وعلى الثاني تناهي كليهما اذ الاول
انما تزيد منه بواحد فالناقص يكون متناهيا اذ الزائد على
المتناهي بقدر متناه متناه ولبطلانه براهين اخر مذكورة
في كتب اثبات الواجب وصفاته العلى هذا ثم لا يخفى انه يمكن
ان يقال بعد لزوم التس انه لازم لنقيض المطلوب وملزوم
للمطلوب فعلى كل من تقديري بطلانه وعدمه يلزم المطلوب
كذا قيل وفيه نظر لانه ان لم يكن باطلا لا يلزم منه المطلوب
لكن ان قلت يلزم ان يكون النقيض مستلزما للمطلوب لما
ان ملزوم الملزوم ملزوم قلت لا ضير وانما يلزم من هذا
استحالة النقيض وهو عين المطلوب ثم الظاهر من
مذهب الشيخ الاشعري وابي الحسين البصري من المعتزلة

ان وجود الواجب بل وجود كل شيء وجه الاتيان بكلمة بل
ظاهر لاخفاء فيه **عين ذاته ذهنا وخارجا** اذ على تقدير الزيادة
يكون الماهية من حيث هي غير موجودة بل معدومة فيلزم
ان يعرض الوجود للمعدوم واتصافه به وايضا قيام الصفة
الثبوتية بشئ فرع لوجود المثبت له وثبوته فاما ان يلزم
تقدم الشئ على نفسه او التسلسل في الموجودات وهو مع امتناعه
يلزم منه الانتهاء الى وجود يكون عين الماهية اذ جميع الموجودات
شئ عارض للماهية فيلزم ان يوجد للشئ وجود قبلها هو عين
الماهية اذ لو كان غيرها لزم ان لا يكون الجميع جميعا هف هذا
او لان الوجود لو كان امرا زايدا على الماهية يلزم ان يكون
لذلك الوجود وجود فتسلسل وهو محال بما مر واجيب عن
الاول بجريان الدليل في الصفات الزايدة وتخلف المدعي
هناك مثلا السواد زايد على الجسم من حيث انه غير اسود
فيلزم من اتصافه به اتصاف غير الاسود بالسواد وفيه
مع التخلف والامتناع ما قلتم او نقول الماهية من حيث هي
هي اعني لا بشرط لا موجودة ولا معدومة فان اعتبرت معها
الوجود يكون الاول وان اعتبرت معها العدم يكون الثاني
فلا خلف وعن الثاني بان ما يقال من ان قيام الصفة الثبوتية
تقتضي وجودا للمثبت له انما هو في صفة يكون غير الوجود
واما في الوجود فلا لما ذكرتم من المفاسد او ان ما ذكر
انما هو في الصفات الموجودة في الخارج واما الوجود فامتيازها
عن معروضها انما هو في العقل نعم انه ثبوتي بمعنى عدم
دخول السلب في مفهومه وعن الثالث بانه يمكن ان يكون
الوجود من المعقولات الثانية التي لا يحاذى بها امر في الخارج
فيتصف بالعدم فيحمل عليه اشتقاقا لا مواطاة ولا استحالة
في

في اتصاف الشئ بنقيضه اشتقاقا وان سلم فلم لا يجوز ان
يكون وجود الوجود نفسه لا زايد عليه كقدم القدم وامثاله
فلا يلزم التسلسل **ولما استلزم ذلك اشتراك الوجود بين
الموجودات الخاصة لفظا لا معنى** لان كل شئ يمتاز عن
الاخر فاذا كان الوجود عين كل شئ يلزم ان يخالف كل وجود
للاخر فيكون الوجود مشتركا لفظيا لا معنويا اذ الماهية
المشتركة معنى واحد في كل لكن كونه مشتركا لفظيا ليس
منحصرا في ان يكون عين ماهية كل شئ لجواز كونه في
مادة كونه زايدا مختصا بكل **وبطلانه ظاهر كما بين
في موضعه بعدم زوال اعتقاد مطلقه عند زوال اعتقاد
خصوصيه** مع انه لو لم يكن مشتركا معنويا سواء كان عين
الماهية في الكل او شيئا زايدا مختصا بالكل لزوال اعتقاد
المطلق بزوال اعتقاد الخصوصيات اما على الاول فلان التردد
في الخصوصيات عين التردد في الوجودات التي هي اعيان
تلك الخصوصيات واما على الثاني فلان التردد في الشئ
يستلزم التردد فيما يخصه بلا مرية مع ان التالي باطل
كما قرر في محله فان قلت يمكن ان يكون الباقي بعد زوال
اعتقاد خصوصه مفهوم المسمى بالوجود فاللازم انما هو
الاشتراك اللفظي دون المعنوي قلت المقصود ان اعتقاد
المطلق والجزم به باق مع قطع النظر عن اللفظ ووضعه
هذا واما القول بان كون الباقي مفهوم المسمى بالوجود
لا يضرنا لاستلزامه كون الوجود بهذا الاعتبار مشتركا
معنويا فليس بشئ لان المطلوب كون المعنى الحقيقي
للوجود مشتركا معنويا لا المعنى المجازي **وبوقوعه مورد
التقسيم المعنوي** اي الغير المتوقف على اللفظ والعلم بوضعه

بلغ

فلا يرد الاعتراض بجواز تقسيم العين الذي هو مشترك لفظي
الى الفوارة والباصرة بل نقول يقطع عرق هذا الاحتمال بجواز
جعل تقسيمه منحصرًا بالحصر العقلي مع انه لا يجوز في تقسيم
ماهو مشترك لفظي لاختلاف اللفظ بحسب اختلاف اللغات
ثم المراد من الاشتراك مجرد الاشتراك سواء كان متماثل
الافراد او لا فلا يرد الاعتراض بانا قد نجزم بالماهية ونتردد
في خصوصياتها مع ان الماهيات ليست بمشتركة لتخالف
حقايقها اذ هي ايضا مشتركة بهذا المعنى وتخالف حقايقها
انما ينافي الاشتراك مع تماثل الافراد في الحقيقة فافهم
ومنهم من استدل على اثبات الاشتراك المعنوي للوجود بان
العدم مفهوم واحد مشترك فيلزم ان يكون الوجود المقابل
له ايضا مفهومًا واحدا مشتركا والا لم يصح الحصر العقلي بينهما
ضرورة عدم الانحصار في قولنا زيد اما ان يكون موجودا
بهذا الوجود الخاص او يكون معدومًا واجيب عن هذا بمنع
كون العدم مفهومًا واحدا هذا او يقال ايضا في الاستدلال
على ذلك الاشتراك انه لا شك في شركة موجود في الكون
في الاعيان فاشتراك الوجود الذي هو هذا الكون بديهي
مع ان القول بعدم اشتراكه مستلزم للاشتراك لما لا يخفى
ان من قال انه غير مشترك تصور مفهومًا واحدا مشتركا فحكم
عليه بهذا الحكم لعدم امكان الحكم على كل وجود وجود
على حدة اللهم الا ان يودى عدم اشتراكه بالقضية السالبة
فيقال لا يوجد معنى مشترك يسمى الوجود فان ذلك لا
يقتضي وجودا مشتركا لما يقال لا يوجد شخص مشترك فيه
بين اثنين اذ السالبة لا تقتضي وجود الموضوع بل تصوره
فقط صرفه بعضهم عن الظاهر بان مرادهما بالغيبة

عدم

عدم التمايز الخارجي اذ ليس في الخارج شيء هو الماهية
واخر قايم بها قياما خارجيا وهو الوجود كما يفهم
من تتبع دلايلهم قال في المواقف انه معنى كلام الشيخ الاشعري
ونحوى دليله والذي قام عليه دليله انما يدل على عدم
كون الوجود ممتاز الهوية عن الماهيات المعروضة له
وذهب جمهور المتكلمين الى ان للوجود مفهومًا واحدًا
مشتركا بين الوجودات وذلك المفهوم الواحد يتكثر
ويصير حصة حصة باضافته الى الاشيا بيان للكثرة
التي يدل عليه قوله يتكثر كبياض هذا الثلج وذاك وذلك
ووجودات الاشيا هي هذه الحصص لا يخفى ان كون تكثر
الوجودات بالاضافات انما هو على تقدير تماثلها وهذه
الحصص مع المفهوم الداخل فيها وهو المفهوم المشترك
بين جميع الوجودات متكثرة المحيها بالاضافات خارجة عن
ذوات الاشيا وزايدة عليها ذهنا فقط عند محققيهم
وذهنا وخارجا عند اخرين ثم اقول وجه الزيادة ذهنا
انه اذا تصور الماهية الموجودة في الخارج فصلها العقل
الى امرين ماهية ووجود خارجي على ما ذكره السيد السند
في شرح المواقف واما في الخارج فلا فصل ولا امتياز بينهما
اذ ليس الوجود من الاشيا المتاصلة بل هو من المعقولات
الثانية التي لا يحاذى بها امر في الخارج هذا والقايلون
بالامتياز ذهنا وخارجا كما ذكره المص بقوله وذهنا وخارجا
عند اخرين فانما استدلوا عليه بادلة كثيرة لا تفيد
شيئًا منها ان تغاير مفهوم الوجود ومفهوم الاشياء لا تغاير
ذاته مع ذواتها عنه التحقيق والتغاير بحسب المفهوم هو
التغاير الذهني فتامل وحاصل مذهب الحكما ان للوجود

مفهومًا واحدًا مشتركا بين الوجودات والوجودات حقايق
مختلفة متكثرة بانفسها لا بمجرد عارض الاضافة ليكون
متماثلة متفقة الحقيقة ولا بالفصول ليكون المطلق
جنسا لها بل هو عارض لازم لها كنور الشمس ونور السراج
فانهما يختلفان بالحقيقة واللوازم مشتركان في عارض
النور وكذا بياض الثلج والعاج بل كالكم والكيف المشتركين
في العرضية بل الجوهر والعرض المشتركين في الامكان
والوجود فان التباين لو كان بالفصول ولا شك ان تلك الفصول
ايضا موجودة لكونها مقومة للماهية الموجودة فيكون الوجود
جنسا لها اذ المفروض كونه جنسا للموجودات كلها فيلزم
ان يكون لتلك الفصول فصول اخر كذلك هي موجودة فيلزم
التسلسل في الفصول وايضا فالوجود اما جوهر فلا يكون
جزءًا للعرض واما عرض فلا يكون جزءا للجوهر فبطلت جزئيته
للموجودات مطلقا اجيب عن الاول بانه يمكن ان يكون
الوجود جنسا للانواع لا للفصول بل يكون عرضا عاما لها
وعن الثاني بمنع كون الوجود جوهرا او عرضا اذ هما من اقسام
الموجود وليس الوجود من اقسامه الا انه لما لم يكن لكل
وجود اسم خاص كما في اقسام الممكن واقسام العرض توهم
ان تكثر الموجودات وكونها حصة حصة انما هو بمجرد
الاضافة الى الماهيات ذكر ان منشأ هذا التوهم ادعا بساطة
الوجود ولا يخفى ان الادلة انما تدل على بساطة المطلق
لا على بساطة افراده مع انه على تقدير التسليم نقول لم لا
يجوز ان يكون تكثرها بذواتها سيما والمشهور من ان التشكيك
انما يكون في العرضيات لا في الذاتيات والذاتيات يمنع كون
التكثر بالاضافات لاستلزامه كون الوجود طبيعيه نوعية

مع

مع ان مقوليته بالتشكيك اظهر منه ان تخفى على ما ذكره الشارح
في الشرح الجديد للتجريد المعروضة لها كبياض هذا الثلج
وذاك ونور هذا السراج وذاك وليس كذلك بل هي
حقايق مختلفة متغايرة مندرجة تحت هذا المفهوم
العارض لها الخارج عنها واذا اعتبر تكثر ذلك المفهوم
وصيرورته حصة حصة باضافته الى الماهيات قوله
المعروضة لها اي لماهيته الوجود المطلق العارض للماهيات
وقوله كبياض الثلج مثال للماهية المتماثلة التي تكون تكثر
بمجرد الاضافات وقوله وليس كذلك اي ليس الوجود
ماهية واحدة تكون تكثرها بمجرد الاضافات بل هي حقايق
مختلفة متغايرة بانفسها لا بمجرد الاضافة ولا بالفصول
كما سبق ذكره وقوله وهي اي الوجودات المختلفة مندرجة
تحت هذا المفهوم المطلق العارض لها الخارج عنها لما مر
من ان اختلافها ليس بالفصول ليكون المطلق واختلافها
ذاتيا لها وقوله واذا اعتبر تكثر ذلك المفهوم وصيرورته
حصة حصة باضافة الى الماهيات اقول الحصة عبارة
عن الماهية المعينة المتشخصة بتعين فرد وتشخصه والفرد
وهو الماهية مع التعين كما تقرر في محله فهذه الحصص
ايضا خارجة عن تلك الوجودات المختلفة الحقايق
فهناك امور ثلاثة مفهوم الوجود وحصصه المتعينة
باضافته الى الماهيات والوجودات الخاصة المختلفة
الحقايق فمفهوم الوجود ذاتي داخل في حصصه وهما
خارجان عن الوجودات الخاصة اقول لا يلزم من هذا
كون الوجود طبيعيه نوعية وان كان الكلي بالنظر الى حصصه
نوعا والوجود الخاص عين في الواجب تعالى وزايد

خارج فيما سواه اذ لو كان زايدًا عليه تعالى لكان الواجب
محتاجًا اليه فيلزم امكانه بناءً على ان كل محتاج ممكن هف
مع انه على تقدير الزيادة نقول ان كانت علته نفس الماهية
الواجبيه والعلة يلزم تقدمها بالوجود على المعلول فيلزم
تقدم الماهية على وجوده بالوجود وهو مح كما تقرر في موضعه
هذه عللهم على عينيته الوجود في الواجب واما القايلون
بزيادته فيه فاستدلوا بانه لو لم يكن وجود الواجب زايدا
مقارنا للماهية بل كان وجودا مجردا فتجرده ان كان لذات
الوجود يلزم كون الوجود الممكن ايضا مجردا وان كان لغيره
يلزم امكان الواجب لاحتياجه في تجرده الى الغير ولك
ان تقول ان الواجب يلزم ان يكون مبدأ للممكنات فلو كان
هو الوجود المجرد فاما ان يكون المبدأ هو الوجود بدون
قيد التجرد فيلزم ان يكون كل وجود مبدأ او يكون هو الوجود
مع قيد التجرد فيلزم كون امر عدمي جزء من فاعل الوجود
وهو مح بداهة مع استلزامه سد باب اثبات الصانع هذا
ثم ان حاصل كلام المص اثبات شيئين في الواجب هو عين
الذات والماهية وحصة عارضة لذلك الفرد او في الممكن
ثلاثة امور ماهية وحصة من الكون وفردًا من الوجود ولكن
لم يقم دليل على الامر الثالث ولا قال به احد فان التزمه
في الممكن ملتزم اظهارا للفرق بين الممكن والواجب لتزمنا
نحن عدمه في الواجب وقلنا ليس فيه الا ماهية ليست
هي فردا من الوجود كما زعمتم بل هي معروضة بحصة الكون
فيكون وجوده اعني تلك الحصة زايدة على ماهيته فلا يكون
بينهما فرق في زيادة الوجود هذا نقل عنه حاشية وذهب
بعضهم الى ان منشأ الاختلاف هو اطلاق لفظ الوجود

قالوا صح
مطالعة الفقير

على

على مفهوم الكون ومفهوم الذات فمن ذهب الى انه زايد
على الذات اراد به الكون ومن ذهب الى انه نفس
الماهية اراد به الذات فعند تحرير المبحث يرتفع
الاختلاف ويخدشه ان للمعقول بان ذات الانسان
نفس ذاته وماهيته لا يتصور فيه زيادة قائية انتهى
اقول المفهوم من شرح المواقف وشرح التجريد كليهما ان النزاع
انما هو في الوجود بمعنى الكون ولكن جعل النزاع لفظيا
بحمل كلام القايلين بعينية الوجود للماهية على عدم التمايز
الخارجي بينهما تخريج اذا عرفت هذا فنقول كما انه يجوز ان
يكون هذا المفهوم العام زايدا على الوجود الواجبي وعلى
الوجودات الخاصة الممكنة على تقدير كونها حقايق مختلفة
يجوز ان يكون زايدا على حقيقة واحدة مطلقة موجودة هي
حقيقة الوجود الواجب تعالى كما ذهب اليه الصوفية القايلون
بوحدة الوجود اقول وبالله التوفيق ومنه الهداية الى
سواء الطريق اعلم ان الله تعالى عبارة عن الوجود المحض
عند المحققين من الصوفيه وانما وجود الاعيان الثابتة
الامكانية معلولا لوجوده تعالى ولا شك ان المعلول من
حيث ذاته عدم ووجوده انما هو شان من شؤنات
العلة واعتبار من اعتباراته فهو في نفسها ما شمت
رايحة مالوجود ووجودات الاشيا انما هي حصص ذلك
ذلك الوجود والحصة وانما تمتاز من المطلق بقيد عرضي
فكل ما في تلك الاشيا غير ذلك المطلق امر عرضي قال
المص في بعض رسايله الفارسيه في بيان هذا المعنى
انه اذا ارتفعت التعينات والتشخصات لافراد الانواع
المندرجة تحت الحيوان يكون جميع افراد كل نوع مجتمعة فيه

واذا ارتفعت مميزات الانواع سواء كانت الفصول او
الخواص لكون الانواع مجتمعة في الحيوان واذا ارتفعت
مميزات الحيوان مع ما يندرج معه في الجسم النامي يجتمع
الكل في النامي واذا ارتفعت مميزات الجسم النامي مع
ما اندرج معه تحت الجسم المطلق تدخل حقيقة الكل في
حقيقة الجسم واذا ارتفعت مميزات الجسم وما اندرج
معه في الجوهر اعني العقول والنفوس يكون الكل داخلا
في الجوهر واذا ارتفع ما به الامتياز بين الجوهر والعرض
يكون الكل مجتمعا في الممكن واذا ارتفع ما به الامتياز بين
الممكن والواجب يدخل كلاهما في الوجود المطلق الموجود
بذاته وما هذه المميزات الا امور اعتبارية عدمية صرفة غير
موجودة فالمحيط بالكل هو الوجود المطلق والله من
ورائهم محيط وهذه الاحاطة ليست كاحاطة الظرف بالمظروف
او الكل بالجزء بل انما هو كاحاطة الموصوف بالصفة والملزوم
باللوازم كاندراج النصفية والثلثية والربعية والخمسية
الى ما لا نهاية له في الواحد العددي وقال الشيخ ابن
العربي في المجلد الثاني في النوع الثاني من علوم معرفة
التجلي من الفتوحات المكية ان التجلي الالهي دائما لا حجاب
عليه ولكن لا يعرف انه هو وذلك لان الله تعالى لما خلق
العالم اسمعه كلامه في حال عدمه وهو قوله كن وكان
مشهودا له سبحانه ولم يكن الحق مشهودا له وكان على
اعين الممكنات حجاب العدم ولم يكن غيره موجودا فلما
فلما امرها بالتكوين سارعت لترى ما ثمه كانه كان في
قوتها الرؤية كما كان في قوتها السمع من حيث الثبوت
لا من حيث الوجود فعند ما وجد الممكن انصبغ بالنور

فزال

فزال العدم وفتح عينه فراى الوجود الخير المحض فلم يعلم
ما هو ولا علم انه الذي امره بالتكوين فافاده التجلي
علما بما راه لا علما انه هو الذي اعطاه الوجود فلما
انصبغ بالنور التفت عن يساره فرى العدم فتحققه النور
فاذا هو منبعث منه كالظل المنبعث من الشخص اذا قابله
نور فقال ما هذا فقال له من عن يمينه هذا هو انت فلو
كنت انت النور لما ظهر للظل عين فانا النور وانا مذهبه
ونورك الذي انت عليه انما هو من حيث ما يواجهني
لتعلم انك لست انا فانا النور بلا ظل وانت النور الممتزج
لامكانك واذا اعرضت عن امكانك جهلتني ولم تعرفني
فانه لا دليل لك على اني الاهك وموجدك الا امكانك
وهو شهود ظلك وان اعرضت عن نورك بالكلية ولم
تزل مشاهد ظلك لم تعلم انه ظل امكانك وتخيلت انه ظل
المح والمح والواجب متقابلان في جميع الوجوه فان دعوتك
لم تجبني ولم تسمعني فانه يصمك ذلك الشهود عن دعائي
فلا تنظر الى نظرا يغنيك عن ظلك فتقع في الجهل ولا
تنظر الى ظلك نظرا يغنيك عني فانه يورث الصمم فتجهل
ما خلقتك له وما خلق لك عينين الا لتشاهدني بواحدة
وتشاهد ظلك بالعين الاخرى ويكون هذا المفهوم الزايد
امرا اعتباريا غير موجود الا في العقل ويكون معروضه
موجودا حقيقيا خارجيا هو حقيقة الوجود كتب في
الحاشية فسقط بذلك ما يقال ان معنى الوجود مفهوم
اعتباري غير موجود في الخارج ومعلوم لكل احد وحقيقة
الواجب موجودة غير معلومة فلا يكون هو اياها فان
ما هو مفهوم اعتباري ومعلوم لكل احد انما هو هذا

رضي الله تعالى عنه صح

اعلم ان ترك الترضية في هذا المحل هو من سهو الناسخ فلا تعجم من العبارات الاتية الطالع الفقير

المفهوم الخارج من حقيقة الوجود لا حقيقة الوجود انتهى
اقول قال المص قدس الله تعالى سره العزيز في رسالته المسماة
باللوايح انه قد يطلق لفظ الوجود ويراد منه التحقق
والحصول الذي هو من المعاني المصدرية والمفهومات
الاعتبارية وبهذا الاعتبار يكون من المعقولات الثانية
التي لا يحاذى بها امر في الخارج بل يعرض للماهيات
في الذهن على ما حققه المحققون من الحكما والمتكلمين
وقد يطلق ويراد به حقيقة قايمة بذاتها التي ليست
في الحقيقة موجود غيرها وجميع الموجودات عارضة لها
على ما يشهد به ذوق كبراء العارفين واطلاقه على الله
تعالى بهذا المعنى الثاني دون الاول رباعي هستی •
بقياس عقل اصحاب قيود • جزء عارض اعيان وحقايق نمود
ليكن بمكاشفات ارباب شهود • اعيان همه عارضند ومعروض وجود
والتشكيك الواقع فيه لا يدل على عرضيته بالنسبة الى افراده
فانه لم يقم برهان على امتناع الاختلاف في الماهيات
والذاتيات بالتشكيك اقول لما اوهم صيغة الجمع وجود
افراد متغايرة بعضها لبعض ومتغايرة للوجود ايضا مع انه
صرح بانه حقيقة واحدة مطلقة كتب في الحاشية لدفع
هذا الايهام هو انه ليس للوجود افراد حقيقية كالانسان
مثلا فان الوجود حقيقة واحدة لا تكثر فيها وافرادها
باعتبار اضافتها الى الماهيات والاضافة امر اعتباري
فليس لها افراد موجودة متغايرة حقيقة الوجود انتهى
واقوى ما ذكروه انه اذا اختلفت الماهية او الذاتي
في الجزئيات لم يكن ماهيتها واحدة ولا ذاتيها واحدا
وهو منقوض بالعارض نقل عنه في الحاشية فانه يختلف

فی

في الجزئيات مع انه عارض واحد كالبياض مثلا فانه يختلف
في جزئياته وذلك الاختلاف انتهى ولا يذهب عليك ان هذا
النقض وارد على تقدير كون وجه عدم جريان التشكيك
في الذاتيات لزوم التعدد فيها على تقدير جريانه فيها وايضا
الاختلاف بالكمال والنقصان بنفس الماهية كالذراع و
الذراعين من المقدار لا يوجب تغاير الماهية اقول
من قوله واقوى ما ذكروه الى هنا بعينه عبارة الشارح
الجديد للتجريد واورد عليه بان التشكيك اما ان يكون
بالاولية او الاقدمية او الاشدية او الزيادة والنقصان
والاولان لا يتصوران في الذاتيات كيف ونسبة الذاتي
الى جميع ما هو ذاتي له على السواء وهذا ضروري مع ان
لعدم مجعولية الذاتيات لا يكون اتصاف بعضها بها علة
لاتصاف بعض اخر منها بها ليجري الاقدمية ولا يكون بعض
الذاتيات مقتضى ذات بعض مما هو ذاتي له دون بعض
ليتصور الاولية بخلاف العارض فانه يجوز ان يكون اولى
ببعض لكونه مقتضى ذلك دون بعض واتصاف بعض به يمكن
ان يكون علة لاتصاف بعض اخر به فيجري في الاقدمية
ايضا واما عدم جريان الاخريين فيها فلان الاشد والازيد
اما ان يشتملا على شيء ليس في الاضعف والانقص اولا وعلى
الثاني لا يكون هناك تفاوت ولا اختلاف وعلى الاول
ذلك التفاوت اما ان يكون معتبرا في ماهية ذلك العارض
اولا وعلى الثاني لا يكون الاختلاف في الذاتي بل يكون في الخارج
وهو خلاف المفروض وعلى الاول لا يكون الاضعف والانقص
من تلك الماهية لانتفاء الماهية بانتفاء جزئها والايراد
بالعارض لا يرد هنا اذ لا يلزم على التقدير الاول فيه خلاف

للمفروض بخلاف ما اذا اختلف شيئان في عارض معين كالسواد فهو
لا يمكن الا بان يقوم باحدهما سواد اشد وبالاخرى سواد اضعف
فالتفاوت بين السوادين اما ان يكون في نفسهما او اجزائهما
وح يكون التشكيك في الماهية وان لم يكن في انفسهما واجزائهما
بل في عارض لهما فلا يكون التفاوت بينهما هف وايضا ان اتحد
السواد فلا يمكن التفاوت بين ذاتيهما والاختلاف في عارض
خلاف المفروض وان تغايرا فليس احدهما اشد من الاخر اذ الماهيات
المباينة لا يقاس بعضها الى بعض بالاشدية والاضعفية مثلا لا يعقل
كون الحركة اشد من البياض ثم ان حديث الذراع والذراعين لا يفيد
جواز التشكيك في الذاتيات الا اذا ثبت ان مقدارية احدهما
ازيد من الاخر واثباته مشكل وان كان المراد الا ان الاشد والاضعف
والازيد والانقص ليسا ماهيتين متغايرتين لعدم اختلاف
الذراع والذراعين في الماهية بتخالفهما بالكمالات والنقصانات
فهو كذلك ولا يخلص عنه الا بالالتزام بتخالفهما بالماهية
وهو يخالف لما قرروه فافهم واحذر الوهم الركيك وتامل فيما
قلناه فانه غاية تحقيق التشكيك قال الشيخ صدر الدين
القونوي قدس سره في رسالته الهادية اذا اختلفت
حقيقة سواء كانت من ذاتيات ما ظهر فيه او من عرضياته
بكونها في شيء اقوى او اقدم او اشد او اولى فكل ذلك
عند المحققين راجع الى الظهور دون تعدد واقع في الحقيقة
الظاهرة اي حقيقة كانت من علم او وجود وغيرهما
فقابل مستعد لظهور الحقيقة من حيث هي اتم منها من حيث
ظهورها في قابل اخر مع ان الحقيقة واحدة في الكل
فان اختلاف الظهور لا يستلزم التعدد كما لا يخفى قال في الحاشية
ذهب اهل الله الى ان الوجود باعتبار تنزله الى مراتب الاكوان

وظهوره

وظهوره في مظاهر الممكنات وكثرة الوسايط يشتد خفائه فضعفت
ظهوره وكمالاته وباعتبار قلتها يشتد نوره ويقوى ظهوره
فيقوى ظهور كمالاته وصفاته فيكون اطلاقه على القوي اولى
من اطلاقه على الضعيف انتهى اقول المراد من هذا الخفا هو
خفائه من حيث ذاته والا فتجليه في المظاهر يكون سبب
ظهوره وعرفانه وكذا المراد بالظهور ظهوره الذاتي لا المعرفة
به على ما ورد سبحان من احتجب بمظاهر نوره وظهر باسبال
ستوره رباعي باكل رخ خويش كفتم اي ستده هان
هر لحظه مپوش چهره چون عشوه دهان زد خنده كه من
بعكس خوبان جهان در پرده عيان باشم وبي پرده نهان
والمراد من الوجود هذا الوجود الذي هو عبارة عن الواجب
تعالى الذي لا تكثر فيه الا في نظر المحجوبين الذين حبسوا
في مضيق مراتب الاثار والاحكام ثم انه مما ذكر في الحاشية
تبين ان الوجود يختلف بالشدة والضعف كما يختلف بالاولوية
واللاولوية وهو كذلك بعد ما ظهر ان الاختلاف انما هو بحسب
الظهور واما منع اختلافه بالشدة والضعف كما ذكره الفاضل
جلال الدواني في الحاشية القديمة على الشرح الجديد للتجريد
فليس بعد تسليم كون الاختلاف بحسب الظهور بل انما
هو بناء على كون الاختلاف راجعا الى نفس الوجود على وفق
ما يثبت في الحكمة الرسمية والمفاضلة والتفاوت واقع
بين ظهوراتها بحسب الامر المظهر المقتضي تعين تلك
الحقيقة تخالفا لتعينه في امر اخر فلا تعدد في الحقيقة
الواحدة من حيث هي ولا تجزيه ولا تبعيض وما قيل
لو كان الضوء والعلم يقتضيان زوال الغشي ووجود
المعلوم لكان كل ضوء وعلم كذلك فصحيح لو لم يقصد به

الحكم باختلاف الحقيقه بل يكون الغرض اثبات ان اختلاف
اللوازم ليس لاختلاف الحقيقة بل لاختلاف التعينات وليس
اللوازم بالحقيقة لوازم كتب في الحاشيه تاييدا للكلام تلخيصًا
للمقصود عن الشبه والاوهام التفاوت ليس في الوجود
بل في ظهور خواصه من العلية والمعلولية وشدة الظهور في القار
الذات وضعفه في غير القار الذات كما ان التفاوت بين
افراد الانسان ليس في الانسانية بل بحسب ظهور خواصها
فيها فلو كان ذلك التفاوت مخرجًا للوجود من ان يكون عين
حقيقة الافراد لكان مخرجًا للانسان من ان يكون عين
حقيقة الافراد والتفاوت بين افراد الانسان لا يمكن
مثله في شئ اخر من الموجودات ولذلك صار بعضها اعلى
مرتبة واشرف من الاملاك وبعضها اسفل رتبة واخس
حالا من البهايم انتهي اقول لما ذكر ان الاختلاف في ظهور
خواصه اشار الى ان ظهوره انما يكون بحسب الاثار والخواص
ففي المتن نوع تسامح ثم ان من هذه الحاشيه يعلم التفاوت
بالاوليه بل الاولوية ايضا كما بالشدة والضعف بقي انه
على هذا لا يوجد كلي الا ويكون مشككا لبداهة تفاوت
الافراد البتة الا ان يفرض كلي لا يتفاوت افراده او يكون
كلي فرض غير مشكك ولعل التزام هذا على اصطلاح الصوفية
المتالهين ليس بفاسد لم لا يجوز تخالف اصطلاح الحكما
واصطلاحهم وقوله في الحاشيه في شئ اخر من الموجودات
يشكل بالاشيا المتصادقة مع الانسان كالحيوان فانه كما ان
الانسان بعضها اشرف من الاملاك وبعضها اخس من
البهايم كذلك الحيوان بعضها اشرف من الملائكة وبعضها البهايم
نفسها اللهم الا ان يخص الموجودات بما عدا ما يكون متصادقا

مع الانسان او يراد من شئ اخر في قوله في شئ اخر من
الموجودات بشئ اخر من حيث انه شئ اخر والحيوان
من حيث انه غير الانسان ولا يوجد في ضمنه ليس تفاوت
افراده مثل تفاوت افراد الانسان حرره فانه تشحيذ للطبع
للخاطر **ثم ان مستند الصوفيه فيما ذهبوا اليه** من ان
الوجود عين الواجب **هو الكشف والعيان لا النظر
والبرهان** وما يشهد بهذا انما هو اذواقهم ومواجيدهم
قالوا حقيقة جميع الاشيا ذات واحدة معبر عنه بالوجود ووجود
كل شئ حصة منه وليس موجودية الماهيات الممكنة الا نسبة مخصوصة
لها مع الوجود الذي هو عبارة عن ذاته المقدسة تعالى
والتفاوت انما هو بحسب القابليات والاستعدادات
ولا دليل اقوى من الكشف والذوق وان لم يكن دليلا على الغير
واما دليل الحكما فمنه ما مر منا من انه اذا كان الوجود
عين الواجب يلزم امكان الواجب لاحتياجه الى غيره ولا
يخفى ان المحذور انما هو كون الواجب ممكنا والممكن
عند اصحاب الكشف وجوده اضافة محضة وليس
وجوده الا ذلك الوجود الذي قلنا هو عين الواجب فما
يلزم من كون الواجب ممكنا ليس بحلف عندهم ومن هذا
يجعلون استدلال الحكما على وجود الواجب الحق تعالى
وتقدس بالممكنات استدلالا بالشئ على نفسه حيث قالوا
ان استدلالكم بها على وجود الواجب تعالى اما استدلال
بما ليس له علاقة مع الشئ اصلا على ذلك الشئ كما هو مذهبهم
او استدلال الشئ على نفسه على ما هو مذهبنا بل لا اثبات
بدليل مبنى على دعوى وجود الدليل وهو ينافي الدعوة
انتهي ومن هذا ظهر سر ما في المتن والحاشيه حيث كتب

فيها قال الشيخ صدر الدين القونوي في موضع تصدى
فيه لتعليل مسئلة من مسائل هذه الطريقة بلسان
ارباب النظر اعلم ان الغرض من ذكر هذا التعليل ليس
هو تقرير صحة المسئلة عند السامعين بعد التعليل
ولا بيان مستندي بالقول بها فان المستند والدليل عندي
في هذا ومثله انما هو الكشف الصريح والذوق الصحيح بل
ذكر هذا ونحوه يقع في غالب الامر تانيسا للمحجوبين
واهل الايمان الضعيف بهذه الطريقة واربابها
فانهم لما توجهوا الى جناب الحق بالتوبة الكاملة انما قدمه
لانه موقوف عليه لكل واحد من المذكورات بعده ومن هذا
يسمى باب الابواب على ما تقرر في كلام المشايخ وتفريغ القلب
بالكلية عن جميع التعلقات الكونية والقوانين العلمية
عطف على جميع في عن جميع ان كان الغرض من العلم العلوم
الرسمية الظاهرية او عطف على تفريغ بناءً على كون المراد به
العلم الالهي المتعلق بذاته وصفاته تعالى مع توحد العزيمة
ودوام الجمعية اي جمع القلب على الله تعالى ومحبته و
انقطاعه عما سواه وهذا من اهم المهمات عندهم بيت
ما نتزمر عن بالش هات بر سر دل بابان كز بيضه دل
زايدت مستى ومسرور وقهقهه والمواظبة على هذه الطريقة
دون فترة ولا تقسيم خاطر ولا تشتت عزيمة من
الله عليهم بنور كاشف يريهم الاشيا كما هي وهذا النور
يظهر في الباطن عند ظهور طور وراء طور العقل ولا
يستبعد وجود ذلك فوراء العقل اطوار كثيرة يكاد لا يعرف
عددها الا الله تعالى ونسبة العقل ونسبة الى ذلك
النور كنسبة الوهم الى العقل فكما يمكن ان يحكم العقل

بصحة

بصحة ما لا يدركه الوهم كوجود موجود مثلا لا يكون خارج
العالم ولا داخله اقول ان للانسان سوى طريق ترتيب
المقدمات والاشكال في اثبات المجهولات طريقا اخر ويلو
طريق التصفية والرياضة والمجاهدة وهذه هي طريق العشق
والمحبة في الله تعالى الذي يكون سبب الاعراض عن ما عدا
المعشوق الحقيقي حتى نفسه بحيث يمح وجوده المجازي
في وجودي الحقيقي وهو المراد من تفريغ القلب بالكلية
المذكور هنا وحين ما وصل الى هذا المقام يدرك ما يعجز
عنه العقول ويقصر دون الوصول اليه افهام الفحول بيت
وراى عقل طورى دارد انسان كي بشنا سد بيد ولهر اريهان
هذا كتب في الحاشيه قال الشيخ صدر الدين القونوي
قدس سره ان للعقول حدا تقف عنده من حيث ما هي
مقيدة بافكارها فقد تحكم باستحالة اشيا كثيرة هي عند
اصحاب العقول المطلقة من القيود المذكورة من قبيل
ممكنة الوقوع لانه لا حد للعقول المطلقة تقف عنده
بل تترقى دايما فتتلقى من الجهات العلية والحضرات
الالهية وبالجملة ما يفتح الله للناس من رحمة فلا ممسك
لها وما يمسك فلا مرسل له من بعده وهو العزيز
الحكيم هذا اقول الغرض من كتابة الحاشية بيان ان هذه الاطوار
ايضا من اطوار العقل لكن بعد تجريده وتفريغه قال
الغزالي رحمه الله تعالى في مشكوة الانوار ان العقل منزه
فان قلت نرى العقلا يغلطون في نظرهم فاعلم ان
فيهم خيلات واوهاما واعتقادات يظنون احكامها
احكام العقل فالغلط منسوب اليها وقد شرحناها في
كتاب معيار العلم ومحك النظر فاما العقل اذا تجرد عن

عشاوة الوهم والخيال لم يتصوران يغلط بل يرى الاشيا على
ماهي عليه وفي تجريده عسر عظيم هذا كلامه ولا خفا في ان
هذا يدل على كون تلك الاطوار اطوار العقل كما لا ريب فيه
فافهم ونسبة العقل الى ذلك النور كنسبة الوهم الى
العقل فكما يمكن ان يحكم العقل بصحة ما لا يدركه الوهم
كوجود موجود مثلا لا يكون خارج العالم ولا داخله كذلك
يمكن ان يحكم ذلك النور الكاشف بصحة بعض ما لا
يدركه العقل كوجود حقيقة مطلقة لا يحصرها التقييد
ولا يقيدها التعين وهو حقيقة الوجود الذي هو عين
الواجب تعالى فانه جامع لجميع التعينات الفعلية الوجوديه
الالهيه والتعينات الانفعالية الامكانية فيصير باعتبار
التجليات المتكثره والتعينات الممكنة المتعددة متكثرة وهذه
الذات من حيث التجرد والاطلاق من التعينات والتقييدات
هو الحق تعالى وتقدس وعن حيثية التعدد والتكثر
هو الاعيان الثابتة فالعالم هو ظاهر هذا الوجود الذي
هو عبارة عن الواجب الحق تعالى وباطنه هو حقيقة
هذا الوجود هو الاول والاخر والظاهر والباطن قال بلغ
الفاضل داود الرومي القيصري في مقدمة شرح القصيدة
التائية الفارضية في الفصل الاول من المقصد الاول
ما حاصله انه لا شك لاحد في وجود العالم وكونه وجوده
من غيره والا يلزم كونه واجبا وح لا بد ان ينتهي الى موجود
يجب وجوده دفعا للدور والتسلسل وذلك الواجب هو عين
حقيقة الوجود اي كلية الطبيعي المعبر عنه بالوجود المطلق
اذ لو كان غيره فهو اما ان يكون حقيقة غير الوجود ويعرض
عليها الوجود لكون الواجب موجودا كما يقوله المتكلمون

او فرد

او فردا من افراد الحقيقة يفيض منه غيره كما يقوله الحكما وكل
منهما باطل اما الاول فللزوم احتياج الواجب الى غيره
الذي هو الوجود واما الثاني فلان فردا من افراد الحقيقة
عبارة من تلك الحقيقة مع تعين زايد عليها اذ لو كان
التعين عينها لما حصل الامتياز بينها وبين ما هو فرد منها
ان كان تعين ذلك الفرد عينها فقط مع انه موجب لثبوت
المدعى وان كان تعين كل منها كذلك فلا امتياز بين
الحقيقة وبين افرادها ايضا لوجودها في كل منها وح لا
يخلوا الواجب اما ان يكون مجموع تلك الحقيقة والتعين
او العارض وحده او المعروض وحده والاول يوجب التركيب
وكل ما هو مركب من الاجزاء فهو حادث ممكن والثاني
قيامه بالغير والقايم بالغير لا يكون واجبا بالذات فبقي
الثالث وهو ان الحقيقة من حيث هي هي واجبة وهو
المطلوب وايضا الوجود انما يحصل له افراد متعدده متكثرة
اما باعتبار صيرورته حقيقة عرضية عارضة لكل من الاعيان
والجواهر وهذا لا يتم الا على قول اهل الله بانه يتجلى
بحسب صفاته المتكثرة ويصير عين الاعيان الجوهريه و
العرضية وهو في نفسه على وحدته الحقيقية لا تغير عما كان
عليه ازلا وابدا واما باعتبار كونه باقيا على وحدته الحقيقة
غير ظاهر في صور الاعيان الجوهريه والعرضيه فليس
له افراد بل التعدد فيه بالاضافة الى الماهيات والاعيان
ولذلك قيل التوحيد اسقاط الاضافات والاضافة لا توجب
ان يكون افراد متكثرة فبطل قولهم ان الواجب وجود خاص
مع القول بان الوجود حقيقة واحدة بل يكون الواجب
عندهم الوجود المطلق الواحد الذي لا تكثر فيه واذا كان

الوجود عين الواجب فلا يكون في نفسه جوهرًا ولا عرضًا لكونهما
متحققين بالوجود اذ لولاه لما كان جوهر ولا عرض فهو
مقوم جميع افراد العالم من الجواهر والاعراض الا الى الله
تصير الامور مع ان وجود حقيقة كذلك ليس من هذا
القبيل اي مما لا يدركه العقل فان كثيرا من الحكما والمتكلمين
الذين حبسوا في مضيق دايرة العقل وحجبوا باطواره
ذهبوا الى وجود الكلي الطبيعي في الخارج وكل من تصدى
لبيان امتناعه بالاستدلال لا يخ بعض مقدماته عن
شايبة اختلال والمقصود ههنا رفع الاستحالة العقلية
والاستبعادات العادية عن هذه المسالة لا اثباتها
بالبراهين والادلة اي المقصود من هذا التشبيه رفع الاستحالة
بتجويز العقلا وجود حقيقة كذلك هذا ومنهم من شبهه
بهيولى العناصر فان طيولى الماء مثلا شئ واحد في كل من
افراد الماء من الكيزان والبحار والعيون الى غير ذلك كما ذكره
الجد في بعض تعليقاته على الحاشية القديمة على الشرح الجديد
للتجريد فان الباحثين عنها تصحيحا وتزييفا وتقوية
وتضعيفا ما قدروا الا على حجج ودلايل غير كاملة فيه وشبه
وشكوك ضعيفة واهية فمن الادلة الدالة على امتناع
الوجود الكلي الطبيعي ما اورده المحقق الطوسي في الرسالة
المعمولة في اجوبة المسائل التي سئل عنها الشيخ صدر
الدين القونوي قدس سره وهو ان الشئ العيني لا يقع
على اشياء متعددة اي الشئ الواحد المشخص المتلبس بتعينه
لا يقع على اشيا فانه ان كان في كل واحد من تلك الاشيا
لم يكن شيئا بعينه بل كان اشيا وان كان في الكل من حيث
هو كل والكل من هذه الحيثية شئ واحد فلم يقع على اشيا

بل على

بل على شئ واحد هو الكل من حيث هو كل فان الكل على
هذه الجهة شئ واحد وان كان في الكل بمعنى التفرق في
احاده كان في كل واحد جزء من ذلك الشئ فلا يكون ما
وقع على تلك الاشيا بالحقيقة شيئا عينا واحدا اذ تلك
الاجزا اشيا متغايرة وان لم يكن في شئ من الاحاد ولا في
الكل لم يكن واقعا عليه قال الشارح المطالع في امتناع
الجنس الطبيعي في الخارج ان كل ما وجد فهو مشخص ولا شئ
من المشخص بمقول على كثيرين واجيب بان المراد من المشخص
ان كان المجموع المركب من التشخص ومعروضه فلا نم ان كل
موجود كذلك فان طبايع الاشيا موجودة في الخارج وليست
هي نفس التشخص ولا المجموع المركب من التشخص ومعروضه
وان كان المراد معروض التشخص فلا نم انه لا يكون مقولا
على كثيرين انما يكون كذلك ان لو كان ذلك المعروض واحدا
بالشخص وانما هو واحد بالجنس وعروض التشخص له لا ينافي
اشتراكه بين امور متعددة هذا ولعل المراد بعدم كون
الطبايع مجموعا مركبا من التشخص ومعروضه عدم كونها
كذلك من حيث كونها طبيعة الاشيا والا فالطبيعة من
حيث انه مشخص مجموع مركب من التشخص ومعروضه
هذا ثم اعلم ان المحقق الطوسي ذكر في التجريد ان الكلي
الطبيعي موجود والظاهر ان احد الكلامين تحقيق منه
من قبل نفسه دون الاخر فلا يلزم المنافاة بينهما واجاب
عنه المولى العلامة شمس الدين الفناري في شرحه
لمفتاح الغيب باختيار الشق الاول وقال معنى
تحقق الحقيقة الكلية في افرادها تحققها تارة متصفة
بهذا التعين واخرى بذلك التعين وهذا لا يقتضي

كونها اشياء كما لا يقتضي تحول الشخص الواحد في احوال
مختلفة بل متباينة كونه اشخاصًا مثلا اذا انضم اليه فصل
او تشخص صار نوعًا او متشخصًا فهو شئ واحد في ضمن جزئياته
وهو المعني بالاشتراك وايضا قيل ان الكلية انما هو الاشتراك
في العقل بمعنى فرض العقل صدقه على كثيرين وبالجملة الكلى
ما اذا وجد في العقل لا يمتنع العقل من فرض اشتراكه بين
كثيرين ويصدق هذا التعريف على الطبيعة الموجودة في الخارج
حين وجودها فيه كما لا يخفى على من القى السمع وهو شهيد
ثم قال فان قلت كيف يتصف الواحد بالذات بالاوصاف
المتضادة كالمشرقية والمغربية والعلم والجهل وغيرهما
قلت هذا استبعاد حاصل من قياس الكلى على الجزئي والغايب
على الشاهد ولا برهان على امتناعه في الكلى والمراد بالغايب
الكلى لانه امر عقلي وبالشاهد الجزئي لكونه محسوسًا مشاهدًا
ومنها ما افاده المولى قطب الدين الرازي وهو ان عدة من
الحقايق كالجنس والفصل والنوع يتحقق في فرد فلو وجدت
امتنع الحمل بينها ضرورة امتناع الحمل بين الوجودات المتعددة
اي بين الموجودات بوجودات متعددة قال في شرح المطالع
ان الكلى الطبيعي لو وجد في الخارج فاما ان يكون عين جزئياته
او جزئها او خارجًا عنها لا سبيل الى الاول والا يلزم عينية
الجزئيات بعضها لبعض لمكان فرض عينية كل واحد منها للطبيعة
وعينيتها لكل واحد وعين العين عين ولا الى الثاني والا لتقدم
عليها في الوجود لما ان الجزء الخارجي للشئ ما لم يوجد اولا
لم يتحقق ذلك الشئ وح يكون مغايرا لها في الوجود
فلا يصح حمله عليها واما الثالث فاستحالته بينة هذا وعلى
هذا يكون معنى قوله امتنع الحمل بينها اي امتنع الحمل بين الجنس

والفصل

والفصل والنوع والفرد بان يكون احد طرفي الحمل الفرد ويجوز
ان يكون المعنى امتنع بين كل اثنين منها بل الحق هذا ويأتي
عن الاول سياق الجواب الآتي فتدبر واجاب عنه العلامه
الفناري بانه من الجايز ان يكون عدة من الحقايق المتناسبة
موجودة بوجود واحد شامل لها من حيث هي كالابوة القايمة
بمجموع اجزاء الاب من حيث بمجموع خلاصة الكلام انه يجوز
على تقدير وجود الجنس والفصل والنوع في الخارج ان يكون وجود
واحد شامل للمجموع من حيث المجموع كالابوة القايمة باجزاء الاب
من حيث هو بمجموع فانه شئ واحد شمل اشيا متعددة فالمقصود
بلغ مجرد تنظير لا تمثيل ثم المراد من الجنس والفصل والنوع معروضهما
والا فهي من الكليات المنطقية التي لا خفاء في عدمها ولا يلزم
من عدم الوجودات المتعددة عدم الوجود مطلقا بل هم
مصرحون بان الجنس والفصل والنوع واحد اي لا يلزم
من عدم وجود هذه الكليات بوجودات متعددة عدم الوجود
مطلقا لم لا يجوز كونها موجودة بوجود واحد شامل لها جميعًا
بل هم مصرحون بان الجنس والفصل والنوع واحد والشئ الواحد
انما يوجد بوجود واحد فافهم واما الدلايل الدالة على وجود
الكل الطبيعي في الجملة فليست مما تفيد المطلوب على
التعين بل على الاحتمال مع انها مذكورة في الكتب المشهورة
مع ما يرد عليها فلهذا وقع الاعراض عن ايرادها والاشتغال
بما يدل على هذا المطلوب بعينه ونحن نذكر في هذا المقام
بعضا منها مع ما يرد عليه توسيعا للاذهان وتنشيطا للناظرين
من اهل الوجدان فنقول قالوا ان الحيوان مثلا جزء من
هذا الحيوان الموجود في الخارج وجزء الموجود في الخارج موجود
فيه والحيوان الذي هو جزء اما الحيوان من حيث هو او هو

مع قيد فان كان الاول ثبت المطلوب وان كان الثاني تنقل الكلام
الى ما هو جزء فلو تسلسل لزم تركب الحيوان الموجود في الخارج
من امور متناهية ولا يخفى استحالته فيلزم الانتها الى الحيوان
من حيث هو البتة واورد عليه بانه ان اريد بجزئية الحيوان
لهذا الحيوان جزئيته له في الخارج فهو اول النزاع وان اريد
جزئيته له في العقل فلا نسلم ان الاجزا العقلية يجب وجودها
في الخارج وبانه يمكن ان يقال نختار الشق الثاني من الترديد
المذكور وهو كون الجزء من هذا الحيوان هو الحيوان مع قيد والنسى
ممنوع وانما يلزم ان لو كان جزء الحيوان مع قيد الحيوان مع
قيد اخر ولم لا يجوز ان يكون جزءه الحيوان مع ذلك القيد
بعينه هكذا قيل واقول فيه انه يلزم جزئية الشي لنفسه كما لا
يخفى هذا ومنهم من قال ان وجود الحيوان الكلي امر ضروري
واورد عليه بان دعوى ضرورية غير مسموعة وانما الضروري
وجود ما صدق عليه الحيوان لا الطبيعة الكلية فان قلت اذا
لم يكن الموجود الا الاشخاص فمن اين تحققت الكليات قلت
ينتزع العقل من الجزئيات صور كلية مختلفة تارة في ذواتها
وهو ما اذا كان الكلي ذاتيا واخرى من عوارضها وهي حيث
كان ذلك الكلي المنتزع من العرضيات ثم اعلم ان الكلي اما
طبيعي او منطقي او عقلي فانهم قرروا ان الحيوان معنى والكلي
معنى اخر من غير ان يشار الى انه حيوان او انسان او غيرهما
والحيوان الكلي معنى ثالث فالاول هو الكلي الطبيعي لانه طبيعة من
الطبايع والثاني المنطقي اذ هو المبحوث عنه في المنطق والثالث
هو الكلي العقلي فان تحققه ليس الا في العقل لكن الكلي الطبيعي
هو الحيوان من حيث يعرض له خارجا عنه حيثية الكلية بخلاف
العقلي فان الحيثية داخلة فيه فلا يلزم اتحاد الكلي الطبيعي والكلي

العقلي

العقلي وكذا لا اتحاد للجنس الطبيعي مع الكلي الطبيعي ايضا
فان الاول هو الحيوان من حيث معروضيته لصلاحية مقوليته
على كثيرين مختلفين بالحقايق في جواب ما هو والثاني
ايضا هو الحيوان لكن من حيث كونه معروض فرض الاشتراك
فيه وبما قررنا استغنيت عن حاشية مغلوطة مكتوبة على هذا
المقام فتدبر فنقول لا شك ان مبدا الموجودات موجود اذ
مرتبة الايجاد بعد مرتبة الوجود فلا يخ اما ان يكون
حقيقة الوجود او غيره لا جايز ان يكون غيره ضرورة احتياج
غير الوجود في وجوده الى هذا الوجود الذي فرضنا
المبدا غيره والاحتياج ينافي الوجوب فيكون وجود
الواجب ممكنا تعالى عما يقول السفهاء فتعين ان يكون
حقيقة الوجود فان كان مطلق ثبت المطلوب وهو
وجود حقيقة مطلقة كما مر انه يحكم النور الكاشف بوجود حقيقة
كذلك وان كان متعينا يمتنع ان يكون التعين داخلا
فيه والا لتركب الواجب ولا يخفى ان التركب لاستلزامه
الاحتياج ينافي الوجوب الذاتي فتعين ان يكون التعين
خارجا غير داخل في ماهيته فالواجب محض ما هو الوجود
والتعين صفة عارضة فثبت المطلوب ايضا وهو كونه تعالى
عبارة عن الوجود المطلق فان قلت لم لا يجوز ان يكون
التعين عينه قلت لا يكون ذاته تعالى وتقدس الوجود المطلق
بل وجودا متعينا تعينه عينه قالت الحكما تعينه عين
ذاته والا لكان عارضا لذاته لامتناع الجزئية الموجبة للتركيب
واذا كان عارضا كان محتاجا الى ذاته فيكون ممكنا فيحتاج
الى علة وعلته ليست شيئا اخر غير ذاته بل العلة هي
ذاته والعلة ما لم تكن موجودة متعينة لا يوجد المعلول

فيكون التعين حاصلا قبل وجوده وهو محال قلت ان كان التعين
بمعنى ما به التعين يجوز ان يكون عينه لكن لا يضرنا اي في
كون ذاته تعالى هو الوجود المطلق بلا تعين فان ما به تعينه
اذا كان ذاته ينبغي ان يكون هو في نفسه غير متعين والا
تسلسل اي وان لم يكن هو في نفسه غير متعين بل كان
متعينا يلزم التسلسل اذ ننقل الكلام الى ذلك التعين فهو ان
ان كان عينه يلزم عدم كون نفسه متعينا ايضا والا ننقل
الكلام الى ذلك التعين الاخر وهكذا هكذا كتب في الحاشية
سلمنا انه عينه لكن اعتبار ذاته من حيث هي مقدم على اعتبار
كونه تعينا والسابق من الاعتبار هو الملاحق بالوجود و
المبدئية اقول الغرض من تحرير الحاشية اثبات انه مع كون
التعين عين ذاته لا يلزم عدم كون ذاته المبدا الوجود المطلق
لكن لا من حيث انه لا توجد تعين في الحقيقة كما هو
الظاهر من قولنا لا يضرنا بل لان الذات المطلق التي هي عبارة
عن الوجود المطلق مقدم على اعتبار كونه تعينا فلما كانت
هي الوجود المبدا كما اداه بقوله فيها هو اللاحق بالوجود
والمبدائية يكون ذاته المبدا عبارة عن الوجود المطلق فان
قلت اللاحق لازم للسابق فلا ينفك عنه قلت لا باس
بعدم الانفكاك فان جميع اعتبارات المرتبة الالهية ازلية
ابدية ولا شك ان المبدا الحقيقي هو الذات المحض انتهى
اقول خلاصة الجواب ان عدم انفكاك صفة مثلاً عن ذاته
تعالى لا يوجب كون المبدا الذات المقيدة بتلك الصفة لا الذات
البحت المحض وان كان بمعنى التشخص لا يجوز ان يكون
عينه لانه من المعقولات الثانية التي لا يحاذى بها
امر في الخارج اذ التشخص ما يمتنع العقل من فرض اشتراكه

فالتشخص

فالتشخص امر يعرض للشيء في العقل لا في الخارج ولا نعني بالمعقول
الثاني الا هذا فافهم الكلام واستخرج منه المرام ثم لا يخفى
على من تتبع معاد فهم المثبوتة في كتبهم ان ما يحكى من
مكاشفاتهم ومشاهداتهم لا يدل الا على اثبات ذات
مطلقة محيطة بالمراتب العقلية والمعينية منبسطة على
الموجودات الذهنية والخارجية ليس لها تعين يمتنع
معه ظهورها اي ظهور تلك الذات المطلقة مع تعين
اخر من التعينات الالهية والخلقية فلا مانع ان يثبت
لها تعين بجامع التعينات كلها لا ينافي شيئا منها اعلم ان
له تعينا اولا وهو الوحدة الصرفة والقابلية المحضة وهو
مشتمل على جميع القابليات سواء كان قابلية التجرد عن جميع
التعينات والاعتبارات او قابلية الاتصاف بجميعها وتعينا
ثانيا جامعا لجميع التعينات الفعلية الوجودية الالهية والانفعالات
الامكانية قال الشيخ سعيد الفرغاني ما حاصله انه لما كانت
الوحدة التي انتشت منها الاحدية والواحدية اول تعين واعتبار
من الذات الاقدس بلا شرط شيء واول مرتبتها وهي نفس القابلية
التي نسبة الظهور والبطون اليه على السواء ظل حكم صرافة
نسبة الاحدية مركوزا فيها ولازما ذاتيا لها فلم يحصل في
تلك المرتبة الا اجمال الكمال الذاتي ووحدته ونفي الكثرة والتميز
والغيرية باندراج نسبة الواحدية واعتباراتها جميعا فيه
ولما كانت القوة العشقية الى الظهور المعبر عنها بالرحمة الذاتية
سابقة على حكم اللاظهور المكنى عنه بالغضب صار بقوة
تلك المحبة الاصلية من عين نسبة الواحدية تعينا قابلا
لتحقيق المطلب الغائي الذي هو تحقيق الكمال الاسمائي
وهذا التعين الذي هو القابل الثاني جامع بين طرفي



حكم الاجمال والوحدة ومقابليهما الذي هو التفصيل والكثرة
لانتسابه الى الواحدية ووقوعه في ثاني رتب تعيناتها
ويكون عين ذاته غير زايد عليه لا ذهنا ولا خارجا اذا
تصوره العقل بهذا التعين امتنع عن فرضه مشتركا بين
كثيرين اشتراك الكلي بين جزئياته لا عن تحوله وظهوره
في الصور الكثيرة والمظاهر الغير المتناهية علما وعينا
وغيبا وشهادة بحسب النسب المختلفة والاعتبارات
المتغايرة كتب في الحاشيه وح يكون المراد باحاطته وانبساطه
على الموجودات ظهوره بصورها وتجليه بحسبها لا عمومه
وكليته اقول وظهوره هذا في مظاهر الصور الكثيرة انما هو
مثل ظهور البحر في صور الامواج والحباب فكما ان ليس
هناك غير البحر ليس هنا غير الحق تعالى بل ههنا حقيقة
وذات واحدة صارت في كل مرتبة من مراتب التنزلات
والظهورات نقشا وصورة اخرى بسبب التقيد بالقيود
الاعتبارية وتلك النقوش والصور التي هي في الحقيقة
امور عدمية توهم تكثر تلك الحقيقة والكلية انما تكون باعتبار
وجود الافراد فلم يعرض الكلية لتلك الحقيقة اصلا بل هي شيء واحد
يظهر بظهورات متعدده واعتبر ذلك بالنفس الناطقة
السارية في اقطار البدن قالوا هي اجزاء لا تتجزى في البدن
او اجزاء لطيفة فيها او قوة في الدماغ او في القلب او ثلاث
قوي حيوانيه في القلب ونباتية في الكبد ونفسانية في
الدماغ او الهيكل المخصوص او الاخلاط الاربعة كما وكيفا
او اعتدال المزاج او الدم المعتدل او الهواء وحواسها الظاهرة
وهي البصر الذي هو بانعكاس صورة المرئي بتوسط الهوي
الى الرطوبة الجليديه والارتسام في جزء منها الذي هو زاوية

راس

مطلب

راس مخروط قاعدته في سطح المرئي او انه مخرج من العين
جسم شعاعي على هيئة المخروط والسمع وهو يحصل بوصول
الهواء المنضغط بين القارع والمقروع الى الصماخ لقوة
حاصلة في العصبة المفروشة في مؤخره والشم وهي قوة مستودعة
في زائدتين في مقدم الدماغ كحلمتي الثدي والذوق الذي
هو قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان واللمس
وهي المنبثة المخالط لاكثر البدن سيما الجلد وقواها
الباطنة اقول اراد بها الحواس الباطنة التي اولها الحس
المشترك وهي القوة التي تترسم فيها صور الجزئيات المحسوسة
بالحواس الخمسة وثانيها الخيال وهو يحفظ الصور المرتسمة
في الحس المشترك وثالثها الواهمة وهي التي تدرك المعاني
الجزئية كالمحبة التي تدركها السخلة من امها ورابعها الحافظة
وهي الحافظة للمعاني التي تدركها الواهمة وخامسها المتخيلة
وهي القوة التي تتصرف في الصور المحسوسة والمعاني
الجزئية المتفرعة منها بالتركيب والتفصيل وهو اذا استعملها
الوهم في المحسوسات سميت متخيلة واذا استعملها العقل
سميت مفكرة وهذه الحواس كلها آلات للنفس والمدرك
فيها انما هو النفس لكن يختلف ادراكها بحسبها ففي كل منها
يظهر بحسب قابلية ذلك الوجود المذكور في المراتب العقلية
والعينية بحسب قابلياتها وانما كانت النفس محتاجة
الى هذه الالات لانها لكونها كلية نسبته الى الكل واحدة
ولا شك في صدور الادراكات الجزئية منها وكل من الادراكات
الجزئية تقتضي نسبة مخصوصة فلا بد ان تتوسط هذه الالات
لادراكها هذه الادراكات بل النفس الناطقة الكاملة
فانها اذا تحققت بمظهرية الاسم الجامع كان التروح من

بعض حقايقها اللازمة اي من بعض احوالها والمراد بتحققه
بمظهرية الاسم الجامع رسوخه في تلك المظهرية وغلبته فيه
بحيث لا يبقى له جهة سواها والا فالانسان مطلقا من مظهر
الاسم الجامع الذي هو الله وجميع المراتب والتعينات مندرجة
في الحقيقة الانسانية كما ان جميع الاسما والصفات مندرجة
في اسم الله وبسبب هذه الجامعية استحقت الخلافة الالهية
قال الله تبارك وتعالى اني جاعل في الارض خليفة فتظهر
في صور كثيرة من غير تقيد وانحصار فيصدق تلك الصور
عليها وتتصادق لاتحاد عينها كما تتعدد لاختلاف صورها
قال الشيخ في الفتوحات المكية ان الخيال قسمان خيال متصل
وخيال منفصل فالمتصل يذهب بذهاب المتخيل والمنفصل
حضرة ذاتية قابلة للمعاني والارواح دايما فتجسدها بخاصيتها
فتشكل الملائكة بصور الاجسام كجبرائيل في صورة داحية
الكلبي وتشكل العصى والحبال في صورة الحيات تسعى وكذلك
مشاهدة المقتول في سبيل الله ميتا فانه في نفس الامر حي
يرزق وياكل مما يدل على كون رويته امرا خياليا الايمان
بكتاب الله والاخبار الصحيحة الواردة فيه ومن هذا القبيل
اختلاف صور العالم في العما الذي اخبر به رسول الله صلى الله
عليه وسلم بقوله كان الله في عماء ما فوقه هواء وما تحته
هواء فادراك هذه الصور المحسوسة في علمنا هذه انما هو
مثل ادراك النايم ويسمى هذا الخيال عالم البرزخ فالناس
بين هذه الدار وبعث في الاخرة في هذا البرزخ والانتباه
بالموت الذي نطق به رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث قال
الناس نيام اذا ماتوا انتبهوا انما هو كانتباه من يرعب
في النوم انه استيقظ من النوم ويعبر منامه في حال النوم

هذا ثم ان اختلاف الصور بحسب المواطن لشيء واحد
كما يعلم مما ذكرنا امر لا ينكره العالم بعلم التعبير الذي مداره
على معرفة الحقيقة للصور المرئية في المنام كما يجعلون صورة
اللبن للعلم ويعبرونه به والمستتبع لكتب الحديث الناطقة
بان للاعمال وللافعال المقترفة المكتسبة في هذه النشاة
صورا متخالفة في الدار الاخرة كما قال النبي صلى الله عليه وسلم
ان الجنة قيعان غرسها سبحان الله والحمد لله وان الذين
يشربون في انية من ذهب او فضة انما يجرجر في بطونهم
نار جهنم على ما ذكره المحقق الدواني في الزوراء ولنا قيل
في ادريس عليه السلام انه هو الياس المرسل الى بعلبك
لا بمعنى ان العين خلع الصورة الادريسية ولبس الا
لياسية والا لكان قولا بالتناسخ بل ان هوية ادريس
مع كونها قايمة في بنيته وصورته في السما الرابعة ظهرت
وتعينت في بنية الياس الباقي الى الان فيكون من
حيث العين والحقيقة واحدة ومن حيث التعين
الصوري اثنين قال بعضهم ان النفوس الكاملة التي لم يبق
لهم شيء من الكمالات يتعلق بعالم القدس واما النفوس الناقصة
الباقية لهم بعض الكمالات فانها تتردد لتتميم الكمالات في
الابدان الانسانية ويسمى نسخا وفي الابدان الحيوانية ويسمى
مسخا وفي الاجسام النباتية ويسمى رسخا وفي الجمادية
ويسمى فسخا واستدلوا على بطلان التناسخ بلزوم تذكر احوال
وقع عليه في بعض الابدان وبانه قد يتفق في بعض الاحيان
وباء ومثله فهلك فيها من النفوس ما نعلم بالضرورة عدم
حدوث مثله في ذلك الحين وبان حدوث البدن شرط لحدوث
نفس فيه فلو جاز يلزم اجتماع نفسين لبدن واحد كنحو جبريل

وميكائيل وعزرائيل يظهرون في الآن الواحد في مائة
الف مكان بصور شتى كلها قايمة بهم وكذلك ارواح الكمل
كما يُرْوَى عن قضيبِ البانِ الموصلي رحمه الله تعالى
انه يُرَى في زمانٍ واحدٍ في مجالسَ متعددةٍ مشتغلا
في كل بامر غير ما في الآخر وفي الفتوحات المكية اخبرني الشيخ
احمد البزاز الموصلي عن الشيخ قضيب البان انه تجلى في صورة
تاجر وصورة تركي جندي وصورة اسود زنجي ثم صورته
المعتادة ثم قال لي يا ابا احمد قد رايت ما رايت ولا شك
في اني انا هو في كل صورة وفيها ايضا اخبرني اوحد الدين
حامد بن ابي الفخر الكرماني بمدينة قونية اني كنت في تربية
شيخ صالح فسافرت معه من بغداد في قافلة الحج نريد الموصل
فمرض الشيخ بالاسهال وكنا في سبيل صاحب السنجار وكان
مع امير السبيل بيمارستان في صناديق فقلت للشيخ مرني
اطلب لك من الامير دواء لامساك البطن فلما راى الحاحي
في السوال اجابني فذهبت الى خيمة الامير وهو قاعد وبين
يديه شمعة وعلى حوله ناس فلما ابصرني قام الي وانزلني وقضى
حوايجي معرضا غير ملتفت الى الجماعة وتعجب الناس من
اكرامه لي فخرج في خدمتي والشمع بين يديه فلما جئت الى
الشيخ ذكرت له ما جرى فقال يا ولدي لما رايت فقرك وانكسارك
تجردت عن هيكلي هذا ولبست صورة الامير وكنت
انا هو الذي قمت اليك وعززتك والامير لا علم له بذلك وان
اردت معرفة حقيقة الحال فتعرض عليه اليوم فانظر هل يقبل
عليك ام لا فلما عرضت نفسي عليه طردني الامير ورجاله
وانكروني فعلمت صدق مقالة الشيخ ولما لم يسمع هذا
الحديث اوهام المتوغلين في الزمان والمكان تلقوه

بالرد

بالرد والعناد وحكموا عليه بالبطلان والفساد واما
الذين منحوا التوفيق اي اعطوه حقه للنجاة من هذا
المضيق وهذا مضيق التوغل في الزمان والمكان فلما
رأوه اي راوا الوجود الواجبي تعالى وتقدس علموا ان
جميع الازمنة والامكنة اليه نسبة واحدة متساوية
فجوزوا ظهوره في كل زمان وكل مكان باي شان
وصورة اراد اقول لعل الاولى لهذا ان يقول علموا ان
مطلب نسبة جميع الشئون والصور وجميع الامكنة والازمنة اليه
نسبة واحدة الا انه اعتمد على ظهور الحال تمثيل اذا
انطبعت صورة واحدة جزئية في مرايا متعددة مختلفة
بالصغر والكبر والطول والعرض والاستواء والتجريب
والتقعير وغير ذلك من الاختلافات فلا شك انها
تكثرت بحسب تكثر المرايا واختلفت انطباعاتها بحسب
اختلافاتها وان هذه التكثر غير قادح في وحدتها
والظهور بحسب كل واحدة من تلك المرايا غير مانع
لها ان يظهر بحسب سايرها ــــــ شعر

وما الوجه الا واحد غير انه اذا انت اعداد المرايا تعددا
وفي التمثيل بالصور المرتسمة في المرايا اثبات لانه يمكن
ان يكون عدة امور عدمية بحسب الحقيقة موجودة
بحسب الظاهر مظاهر بحقيقة موجودة مطلقة ولقد
وقع هذا التشبيه للشيخ الناظم في القصيدة التائية حيث
قال شعر وشاهد اذا استجليت نفسك ما ترى بغير
مراء في المرايا الصقيلة اغيرك فيها لاح ام انت ناظر
اليك بها عند انعكاس وقوله والظهور بحسب كل واحد
الخ تتميم للتمثيل حيث ذكر في الممثل له ان تعينه تعين



جامع لا ينافي ظهوره في الصور الكثيرة فالواحد الحق سبحانه
وتعالى ولله المثل الاعلى بمنزلة الصورة الواحدة
والماهيات بمنزلة المرايا المتكثرة المختلفة باستعداداتها
فهو سبحانه وتعالى يظهر في كل عين عين بحسبها من غير
تكثر وتغير في ذاته المقدسة من غير ان يمنعه الظهور
باحكام بعضها من الظهور بحسب سايرها كما عرفته
في المثال المذكور اقول قد تقرر عند المتالهين ان جميع ذرات
الموجودات بحالى الحقيقة واحدة مختلفة بحسب اختلاف القابليات
والاستعدادات كما قالوا لون الماء لون انائه شعر
رق الزجاج ورقت الخمر • فتشابها وتشاكل الامر
فكانما خمر ولا قدح • وكانما قدح ولا خمر
ومن هذا تراهم يقولون ان الظاهر في مظاهر الحسن المقيد
انما هو الجمال المطلق فهو الذي يترائ في عز ليلى ويظهر في
ذل مجنون هذا وبما ذكرنا تعلم ان الجذب والتصرف في قلوب
العشاق من المعاشيق المجازية انما هو من ذلك الجميل على
الاطلاق وتعرف سر ما ذكروا من ان لا كثرة في العشق بيت
عشق كثرة بر نتابد بشنو از باشد يكي يوسف دكر كو زليخا وعزيز
وجاه وجاه وفي القصيدة التائية الفارضية بها قيس لبنى
هام بل كل عاشق كمجنون ليلى او كثير عزه فكل صبا منهم الى
وصف لبسها بصورة حسن لاح في حسن صورة قال الفاضل
الرومي القيصري في شرحه وليس ذلك اللبس الا انها بدت
وظهرت في مظاهر متنوعة فاحبوها وظنوا ان هذه المظاهر
غيرها لاحتجابهم بالصور عمن ظهر فيها والحال انها هي
المتجلية فيها والمحتجبة بها فصرح باطلاق الجمال الالهي وشاهده
في الكلي ولا تجعله مقيدا في مقام دون مقام وفي مظهر دون

مظهر

مظهر لاجل الميل الى بعض الزخارف المزينة فان كل مليح
ومليحة في عالم الحس والشهادة حسنه مستعار من جمال
حضرته فاذا شاهدت جمالها في كل من الموجودات شاهدت
ذاتها وهويتها في كل من المظاهر فان الصفة لا تنفك عن موصوفها
وعند ذلك تلحق بالكاملين القول في وحدته لما كان الواجب
تعالى عند جمهور المتكلمين حقيقة موجودة بوجود خاص وعند
شيخهم وهو الاشعري والحكما وجودا خاصا وذلك لان وجود
كل شئ عينه عند الشيخ ووجود الواجب بخصوصه عينه
عند الحكما كما مر احتاجوا في اثبات وحدانيته ونفي الشريك
عنه الى الحجج والبراهين كما اوردوها في كتبهم فمن الحجج المذكورة
لهم فيها انه لو تعدد الواجب فاما ان يكون امتياز كل منهما
عن الاخر بذاته فح يكون المشترك بينهما وهو وجوب الوجود امرا
عرضيا والعارض معلول للمعروض فيرجع الى كون كل واحد
منهما علة لوجوب وجوده وقد بين بطلانه باستلزامه تقدم
كل منهما بالوجود على نفسه اذ لا معنى لوجوب الوجود الا
الوجود المتاكد ومفيد الوجود لا بد ان يكون موجودا واما
ان يكون الامتياز بامر زايد على ذاتها وهو ايضا محتمل اذ ذلك الزايد
اما ان يكون معلولا لماهيتهما او لغيرهما وعلى الاول ان
اتحد ماهيتهما كان ذلك الامر الزايد الذي جعلناه تعينا
لكل واحد مشتركا فان وحدة العلة مستلزمة لوحدة المعلول
وان تعددت الماهية كان كل واحد منهما شيا عرض له وجوب
الوجود اعني الوجود المتاكد وبطلانه مقرر عندهم لما ذكر وعلى
الثاني يلزم الاحتياج الى الغير ومنها انه لو تعدد الواجب
فان كانت الماهية متحدة في الكل فلا يكون قولها على الكثيرين
لذاتها اذ لو كان قولها عليها لذاتها لما كانت ماهيتها واحدة فاذا

تعدد الواجب لا محالة يكون تعدد بواسطة امر اخر ذاته فيحتاج
الواجب ح في نشاة وجوده الى الغير فلا يكون واجبا بالذات
وان كانت مختلفة فوجوب الوجود المشترك في الكل يلزم
ان يكون عارضا لهما وكل عارض معلول لمعروضه فقط واما لامر
غيره وكلا القسمين باطلان اما الاول فلا استلزامه كون الشيء علة
لوجود نفسه واما الثاني فافحش ومنها ايضا انه لو تعدد الواجب
كان معروض الاثنينية اعني اعم الاثنان اما واجبا او ممكنا
لا سبيل الى الاول فان ذلك المعروض مفتقر الى الاحاد والافتقار
موجب للامكان ولا الى الثاني لانه لابد للممكن من علة فاعلة
وتلك العلة يلزم ان يكون نفس هذا المجموع فيلزم علية الشيء
لنفسه اذا العلة لا يجوز ان يكون واحدا منهما ضرورة افتقار المجموع
الى الواحد الاخر ايضا واما الصوفية القائلون بوحدة
الوجود فلما ظهر عنده باعلام الذوق والوجدان ان حقيقة
الواجب تعالى هو الوجود المطلق لم يحتاجوا الى اقامة
الدليل على توحيده ونفي الشريك عنه فانه لا يمكن ان
يتوهم منه ثنينية وتعدد من غيرات يعتبر فيه تعين
فرد مثلا وتعينه في فرد اخرى وهذه الطريقة اقوى من طريقة
الاستدلال اذ مدار استدلالات الحكما والمتكلمين على هذا المطلب
لما لم تكن الا على الفكر الذي هو عن الحركتين وهو حركة من
المطلوب مشعورا به بوجه ما الى المبادي ثم من المبادي الى
المطلوب والنظر الذي هو ترتيب امور معلومة للتادي الى مجهول
نظري ولا خفاء ان هذا الترتيب الخاص مستلزم للتوجه الى
المطلوب وتجريد الذهن عن الغفلات وتحديق العقل الى جانب
المعقولات وهذه التجريد والتحديق والتوجه انما تحصل بطريق
التصفية والتخلية ترعب اختلافات كثيرة في ادلتهم ومناقضات

عديدة

عديدة في ارائهم مع انه ما ذكروا من الادلة لاثبات الوحدانية
انما يكون بعد اثبات وجوده تعالى وتقدس والكثراد لتهم
على اثباته بالممكنات وهي اخفى ظهورا من الواجب تعالى
ومعلومات له فيكون استدلالا بالاخفى على الاظهر وبالمدلول
على الدليل حكيم بيت فلسفي چون گشت حيران
نمى بيند نر اشيا غير امكان زامكان ميكند اثبات
واجب ازين حيران شد در ذات واجب ومما يصرح بان
القائلين بان حقيقته تعالى هو الوجود لا يحتاجون الى اقامة
الدليل ما قال المص في نفحات الانس المراتب اي مراتبا للناس
ثلثة اولها مرتبة النفس واهل هذه المرتبة هم اهل الدنيا
واتباع الحواس وهم اصحاب الحجاب الذين لا يعرفون الحق
سبحانه وتعالى وصفاته وثانيهما مرتبة القلب والواصلين
الى هذا المقام هم الذين صفت عقولهم حتى استدلوا بايات
الله تعالى وافعاله وتصرفاته في مظاهر الافاق والانفس
على معرفة الله تعالى وصفاته وهذه الطايفة اهل البرهان
وثالثها مرتبة الروح واهل هذا المقام تجاوزوا في تجلي
الصفات وكثرة التعينات والاعتبارات ووصلوا الى مقام
المشاهدة وحصل لهم شهود جمع الاحدية وخلصوا من تجليات
الاسما والصفات وكثرة التعينات ومن هذا يعلم ان الله
تعالى منزه عن جميع التعينات وتعينه بعين ذاته واحديته
ليس الاحدية العددية التي يكون بازائها الثاني وهو تعالى
عند هذه الطايفة وجود مطلق شعر
هو واحد لا غير ثانيه ولا * موجود ثمه فهو غير مكاثر
هو اول هو اخر هو ظاهر * هو باطن كل ولم يتكاثر
فكل ما نشاهد او نتخيل او نتعقل من التعدد فهو

الموجود اذا الوجود الاضافي لا المطلق حتى يتبع الاثنينية
والتعدد في الوجود المطلق نعم يقابله العدم وهو ليس بشئ
فلا يتوهم كونه شريكا له تعالى وتقدس ثم ان للوجود الحق
سبحانه وحدة غير زايدة على ذاته وهي باعتباره من حيث هو
هو وهي ليست بهذا الاعتبار نعتا للواحد بل عينه وهي
المراد عند المحققين بالاحدية الذاتية ويعبرون عنها بالتوحيد
الالهي وهو اتصافه في ازل الازال بوصف الوحدانية ونعت
الفردانية وهذا التوحيد هو البري عن وصمة النقصان دون
توحيد الخلايق ومما ينطق بهذا صريحا ما ورد في خاتمة الكتاب
منازل السايرين ما وحد الواحد من واحد اذ كل من وحده
جاحد توحيد من ينطق عن نعته عارية ابطلها الواحد
توحيده اياه توحيده ونعت من ينعته لاحد ومنها اي من
تلك الاحدية منشا الوحدة والكثرة المعلومتان للجمهور
اعني العدديتين وهي اي تلك الوحدة التي ذكرانها عين
ذاته اذا اعتبر مع انتفا جميع الاعتبارات سميت احدية واذا
اعتبر مع ثبوتها سميت واحدية فهو تعالى في مرتبة الوحدة العينية
لابشرط وفي مرتبة الاحدية بشرط لا وفي مرتبة الواحدية بشرط
شئ القول الكلي في صفاته سبحانه وتعالى اي القول الاجمالي
فيها من غير ان يفصل حقايقها ذهب الاشاعرة الى ان الله سبحانه
وتعالى صفات موجودة قديمة زايدة على ذاته فهو عالم بعلم قادر
بقدرة مريد بارادة وعلى هذا القياس ولهم في هذا وجوه ثلاثة
الاول قياس الغايب على الشاهد والثاني انه لو كان مفهوم
كونه عالما مثلا عين ذاته وتقدس لكان حمله عليه حمل الشئ
على نفسه وهو بين البطلان لان حمل هذه الصفات يفيد فائدة
صحيحة دون قولنا ذاته ذاته وامثاله والثالث انه لو كان

العلم والقدرة مثلا عين الذات لكان العلم نفس القدرة وهكذا
وذهب الحكما الى ان صفاته سبحانه وتعالى عين ذاته
لا بمعنى ان هناك ذاتا وله صفة وهما متحدان حقيقة
بل بمعنى ان ذاته تعالى يترتب عليه ما يترتب على ذات
وصفة معًا اشار بقوله لا بمعنى الى دفع ان يقال كيف يتصور
كون الصفة حقيقة ومع ان كل واحد من لفظي الصفة والموصوف
يشهد بمغايرة كل منهما لصاحبه وقد ذكر هذا الكلام جوابا
عن هذا السوال السيد الشريف المحقق قدس سره في شرح المواقف
مثلا ذاتك ليست كافية في انكشاف الاشيا عليك بل تحتاج
في ذلك الى صفة العلم التي تقوم بك بخلاف ذاته تعالى فانه
لا يحتاج في انكشاف الاشيا وظهورها عليه الى صفة تقوم
به بل المفهومات باسرها منكشفة عليه لاجل ذاته فذاته
بهذا الاعتبار حقيقة العلم وكذا الحال في القدرة فان
ذاته مؤثرة بنفسها لا بصفة زايدة عليها كما في ذواتنا
فهي بهذا الاعتبار قدرة وعلى هذا يكون الذات والصفات
متحدة في الحقيقة متغايرة بالاعتبار والمفهوم ومرجعه
عند التحقيق الى نفي الصفات مع حصول نتايجها من الذات
وحدها احتجت الحكما على هذا بانه لو كانت الصفات زايدة
على ذاته لكانت ذاته قابلا وفاعلا لها والبسيط الحقيقي
لا يجوز ان يكون فاعلا وقابلا لشي واحد اذ نسبة القابل
الى المقبول بالامكان ونسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب
فهما متنافيان لا يجتمعان في شئ واحد من جميع الجهات
بالنسبة الى شئ واحد واما الصوفية فذهبوا الى ان صفاته
تعالى عين ذاته بحسب الوجود وغيرها بحسب التعقل
قال المص قدس سره في بعض رسائله الفارسية الصفات عين الذات

من حيث ما يفهم العقول وعين الذات من حيث التحقق والحصول
مثلا العالم هو الذات باعتبار صفة العلم والقادر هو باعتبار
صفة القدرة والمريد هو ايضا باعتبار الارادة ولا شك انها
كما تغاير كل منها للاخر بحسب المفهوم كذلك يتغاير للذات بحسبه
واما بحسب التحقق والوجود فهي عين الذات رباعي
اي درهمي شان ذات تو باك ازهمه شين نى در حق تو كيف
توان كفت نه اين ازروى تعقل همه غير نه صفات با ذات
توازروى تحقق همه عين قال الشيخ رضي الله تعالى عنه
قوم ذهبوا الى نفي الصفات وذوق الانبيا والاوليا يشهد
بخلافه فان الاحاديث الصحيحة النبوية والاخبار الصادقة
الولوية في اثبات الصفات له تعالى اكثر من ان يحصى وقوم
اثبتوها وحكموا بمغايرتها للذات حق المغايرة وذلك كفر
محض وشرك بحت ولعلهم النصارى حيث اثبتوا اقنوم العلم
واقنوم الحياة واقنوم الروح دون المتكلمين اذ هم اثبتوا ذاتا
واحدة قديمة مع صفات قدما وهو ليس بكفر في شيء وقال
بعضهم قدس اسرارهم وهو عين القضاة الهمداني من صار
الى اثبات الذات ولم يثبت الصفات كان جاهلا مبتدعا
لمخالفته لما يشهد به ذوق الانبيا والاوليا ومن صار الى
اثبات صفات متغايرة للذات حق المغايرة فهو ثنوي
كافر ومع كفره جاهل الجهل انما هو للمخالفة المذكورة ايضا
وقال ايضا ذواتنا ناقصة وانما يكملها الصفات فاما ذات
الله تعالى فهي كاملة لا تحتاج في شيء الى شيء اذ كل ما يحتاج
في شيء الى شيء فهو ناقص والنقصان لا يليق بالواجب تعالى
فلو كان له صفة زايدة وكل من صفاته صفة كمال له فيلزم ان
يكون ذاته بنفسه ناقصا مستكملا بذلك الغير ورد هذا بان المح

هو

هو استفاده صفة الكمال من غيره لا اتصافه بذاته بصفة كمال
هو غيره فذاته كافية للكل فهي بالنسبة الى المعلومات علم
وبالنسبة الى المقدورات قدرة وبالنسبة الى المرادات
ارادة وهي واحدة ليس فيها اثنينية بوجه من الوجوه كتب
في الحاشية فصفاته سبحانه وتعالى اضافات يلحق الذات
المتعالية بقياسها الى متعلقاتها انتهى قوله وبالله التوفيق
ان الحق هو ما ذهبت اليه الصوفية وكل من استدلالات المتكلمين
مدخول فيه اما الاول فلان قياس الغايب على الشاهد يبطله
اختلاف مقتضى الصفات فيهما عند القايس ايضا واما الثاني
والثالث فلانهما انما يستلزمان تغاير مفهوم الصفات
لذاته تعالى وذلك ليس مما يتنازع فيه احد بقي انه لا فرق
بين مذهب الحكما والصوفية بناء على ما يظهر من عبارة المص
كما لا يخفى القول في علمه سبحانه اطبق الكل على اثبات علمه
سبحانه وتعالى الا شرذمة قليلة من قدماء الفلاسفة
لا يعبأ بهم فلنعرض عن اقوالهم ونذكر احتجاج القائلين بعلمه
تعالى فنقول اما المتكلمون فاحتجوا عليه بان افعاله متقنة
وكل من فعله متقن فهو عالم اما المقدمة الاولى فظاهر
بالتفكر في الافاق والانفس والتامل في العلويات والسفليات
وارتباط الاولى بالثانية سيما بالنظر الى الحيوانات وما
هديت اليه من مصالحها والاتها المناسبة لها المبينة في علم
التشريح الذي كثرت فيه المجلدات والمقدمة الثانية ضرورية
قد ينبه عليها بان من راى خطا حسنا يتضمن الفاظا عذبة
رشيقة يدل على معان دقيقة علم بالضرورة كون كاتبه عالما
لا يقال ان اريد بالمتقن المتقن من كل الوجوه فهو ممنوع وان
اريد المتقن من بعض الوجوه فلا يدل على علم فاعله وان

اريد معنى ثالث فليبين وانه منقوض بفعل النحل البيوت المسدسة
المتساوية بلا فرجار ومسطر التي هي اوسع من المثلث والمربع
والمخمس ولا يقع بينها فرج كما يقع بين المنذورات وماسواها
من المضلعات مع انه لا علم لها بما يصدر عنها لانا نقول المراد
من المتقن ما نشاهده من الصنع الغريب والترتيب العجيب
التي يتحير فيه العقول ويوضحه المثال المذكور اذ لا يشترط في
دلالة ذلك الخط على علم كاتبه خلوه من كل خلل وعدم علم
النحل بما يفعل ممنوع لجواز ان يخلق الله فيه علما بذلك او
يلهمها حالا فحالا اما يكون مبدا لتلك الافعال واما الحكما
فاستدلوا عليه بانه تعالى وتقدس مجرد وكل مجرد عالم بالكليات
كما برهن عليه في كتبهم الى غير ذلك ولما كان المتكلمون
يثبتون صفات زايدة على ذاته لم يشكل عليهم الامر
في تعلق علمه سبحانه وتعالى بالامور الخارجة عن ذاته بصور
مطابقة لها زايدة عليه اي على ذاته تعالى قايمة به كما يفهم من
كلماتهم ولا باس على اصولهم بقيام الممكنات بحسب الوجود
العلمي بذاته تعالى فان الممكنات بحسب هذا الوجود هو
العلم وهي في هذا الوجود متحدة فلا يلزم من قيامها بذاته
تعالى تكثر صفاته الحقيقيه ولا قدم الممكنات واما الحكما
فلما لم يثبتوها اي صفات زايدا تعاطب كلامهم في هذا
المقام وحاصل ما قاله الشيخ في الاشارات بيان لما قاله
الحكما اقول عبارة الشيخ الواجب الوجود لما كان يعقل ذاته
ثم يلزم قيوميته عقلا بذاته ان يعقل تلك الكثرة جاءت
تلك الكثرة لازمة متاخرة لا داخلة في الذات متقومة
بها وجاءت ايضا على ترتيب وكثرة اللوازم متباينة وغير
متباينة لا تثلم الوحدة اقول قوله ويلزم قيوميته اي كونه برئيا

عن جميع انحاء التعلق بالغير والضعف وعدم الاحكام وقوله
عقلا بذاته حال على كون المصدر بمعنى اسم الفاعل وقوله
ان يعقل الكثرة فاعل يلزم وقوله متباينة او غير متباينة
اي متفرقة في العلة او غير متقررة فيها وان اردت التحقيق
فارجع الى تعليقات الجد نور الله ضريحه على شرح العقايد
العضدية ان الاول لما عقل ذاته بذاته علما حضوريا
وكان ذاته علة للكثرة لزمه تعقل الكثرة بسبب تعقله
لذاته بذاته فتعقله للكثرة لازم معلول له فصور الكثرة
التي هي معقولاته ومعلولاته ولوازمه مترتبة ترتب
المعلولات هذا ماخوذ من قول الشيخ وجاءت على ترتيب
فهي متاخرة عن حقيقة ذاته تاخر المعلول عن العلة
وذاته ليست متقومة بها ولا بغيرها بل هي واحدة وتكثر
اللوازم والمعلولات لا ينافي وحدة علتها الملزومة اياها
سواء كانت تلك اللوازم متقررة في ذات العلة او مباينة
لها اي غير متقررة وهذا ناشئ من قوله ايضا وكثرة اللوازم
متباينة او غير متباينة الخ فاذن تقرر الكثرة المعلولة
في الذات الواحد القايم بذاته المتقدم عليها بالوجود
والعلية لا يقتضي تكثره ضرورة ان ما لا يتقوم به الشيء ويكون
متاخرا عن الشيء لا يتكثر الشيء بسببه والحاصل ان
الواجب الوجود ووحدته لا تزول بكثرة الصور العلمية
المتقررة فيه الغير المتقومة ذاته تعالى بها وبالجملة علمه تعالى
بالممكنات عند الشيخ حصولي لا حضوري واعترض عليه
الشيخ المحقق الطوسي بان لا شك في ان القول بتقرر
لوازم الاول اي الواجب تعالى في ذاته قول بكون الشيء
الواحد فاعلا وذلك لان الفاعل على الاطلاق انما هو تعالى

وقايلا معًا الغرض تقرر تلك الصور فيه وقول بكون الاول موصوفا
بصفات غير اضافية ولا سلبية وهي تلك الصور للمعلومات
الممكنة وقول بكونه محلا لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالى
عن ذلك علوا كبيرا لما مر من كون الصور العلمية متقررة فيه
عند الشيخ وهي معلولة لذاته تعالى وقول بان معلوله
الاول غير مباين لذاته اقول لا وجه لهذا ويؤيده عدم ذكره
في الكتب الكلامية وبانه تعالى لا يوجد شيئا مما يباينه
بذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه اذ ايجاد الاشيا بالاختيار
يقتضي المسبوقية بالعلم وثبت ان علمه تعالى هي تلك الصور
المتقررة فيه تعالى عند الشيخ فيلزم ان يكون ايجاده تعالى
الاشيا كلها بواسطة تلك الامور الى غير ذلك مما يخالف
الظاهر من مذهب الحكما من المفاسد المذكورة في كتبهم والقدما
القايلون بنفي العلم عنه تعالى ولهم ادلة واهية ذكرها شارح
المواقف ولا ارى تطويل الكلام بها وافلاطون القايل بقيام
الصور المعقولة بذاتها اقول سايلا من الله الهداية والتوفيق
الى طريق الصواب وهي التي اشتهرت بالمثل الافلاطونية
بناء على ان يكون المراد بالمثل الافلاطونية هي الصور العلمية
القايمة بذواتها دون ان يكون المراد بها ما لكل طبيعة نوعية
من الشخص الباقي الازلي القابل للمتقابلات او الصور المعلقة
لا في مكان الثابتة في عالم الاشباح وهي التي يكون لظاهرها
المرايا والاجسام الصقالية او ما ذهب اليه صاحب كتابي الاشراق
والهياكل ان ما ذكره افلاطون اشارة الى ان لكل نوع جسماني
ربا مدبرا له والمشاؤن القايلون باتحاد العاقل والمعقول
انما ارتكبوا تلك المحالات حذرا من التزام هذه المعاني
اقول اما عدم لزوم الاول والثاني والثالث على المشائين

فظاهر

فظاهر واما الرابع فقد عرفت ما فيه واما الخامس فلانه
لا يكون توسط المعلول توسط شي اخر غير ذاته وكذا
عدم اللزوم على القدما وكذا على افلاطون الا على نحو الخامس
المحال فاني لا ارى لاندفاعه بما ذهب اليه افلاطون وجها
ثم اشار المحقق الى ما هو الحق عنده وقال العاقل كما لا
يحتاج في ادراك ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذاته
التي بها هو هو فلا يحتاج ايضا في ادراك ما يصدر
عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر التي بها
هو هو واعتبر من نفسك انك تعقل شيئا بصورة لذلك
الشي تتصورها ان كان علمك بها علما حصوليا او تستحضرها
ان كان علما حضوريا والمقصود من الكلام رفع الاستبعاد في
ان يكون العلم بالمعلول عين المعلول بايراد مادة تكون تعيينيه
موجودة فيه مع كون وجودها فيه ابعد فهي صادرة عنك
لا بانفرادك مطلقا بل لمشاركة ما من غيرك وهو الله تعالى
بل هو تعالى وذلك الشي المتصور ايضا ضرورة مدخلية محل النزاع
فيما انتزع منه ومع ذلك فانت لا تعقل تلك الصورة بغيرها
بل كما تعقل ذلك الشي بها كذلك تعقلها ايضا بنفسها من
غير ان يتضاعف الصور فيك بل انما تتضاعف اعتباراتك
المتعلقة بذاتك وبتلك الصورة فقط او على سبيل التركيب
احدها كون تلك الصورة منكشفا بها المعلوم عندك بمعنى انها
تكون صورة ادراكية للمعلوم وثانيها كون تلك الصورة منكشفا بها
نفسها على انها تكون صورة ادراكية بنفسها وثالثها اعتبار
كونها عالما بسبب تلك الصورة بذي الصورة ورابعها اعتبار
كونك عالما بتلك الصورة بنفسها ومن هذا يعلم حال التركيب
كتب في الحاشية اي تركيب اعتبار علمك بذلك الشي بهذه الصورة

مع اعتبار علمك بهذه الصورة بنفسها واذا كان حالك مع
ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذه الحالة فما ظنك بحال العاقل
مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه كتب في الحاشية
لقايل ان يقول شرط تعقل الشيء من غير حدوث صورة الشيء
ان يكون ذلك الشيء ذات العاقل او حالاً من احواله لان ذاته
واحوال ذاته اقرب الاشيا اليه فلا يبعد ان لا يحتاج في
تعقلها الصورة زايدة عليها بخلاف الامور المتباينة انتهى
اقول حاصله ان قياس المعلولات على هذه الصورة قياس مع الفارق
اذ تلك الصورة من صفات الذات التي قامت بها والمعلولات
بالنظر الى الواجب تعالى وتقدس ليس كذلك فلا يرفع الاستبعاد
بما ذكره من الاعتبار من نفسك بقي ايضا ان تعقل تلك الصورة
بنفسها يجوز ان يكون بعلاقة الحلول والصدور عنه فلا يجري حكمها
في المعلولات التي ليس لها الا جهة الصدور ولا تظنن ان كونك
محلا لتلك الصورة شرط في تعقلك اياها فانك تعقل ذاتك
مع انك لست محلا لها وانما كان كونك محلا لتلك الصورة
فيك شرطا في حصول تلك الصورة لك الذي هو شرط في تعقلك
اياها فان حصلت من غير حلول فيك حصل التعقل من غير حلول
فيك اقول لم لا يجوز ان يكون شرط التعقل بلا صورة زايدة احد
الامرين اما كونه ذلك المتعقل ذات العاقل او صفة من صفاته
هذا ثم ان قوله فان حصلت آه غير ظاهر بل يكاد يكون مصادره
فانه بمنزلة قوله ان كونك محلا لتلك الصورة ليس شرطا في تعقلك
اياها وهو المدعى ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله في كونه
حصولاً لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله فاذا المعلولات
الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة له من غير ان يحل
فيه فهو عاقل اياها من غير ان يكون هي حالة فيه نقل عنه رحمه الله

فيه

فيه بحث فان حصول الشيء لقابله انما يكون بالحلول
فيه والقيام بخلاف حصوله لفاعله فانه لا معنى لحصوله
لفاعله الا صدوره عنه وتحققه عنده ولا شك ان حصوله
على الوجه الاول اقرب الى التعقل بلا صورة زايدة من الثاني
انتهى اقول هذا حاصل ما ذكره الفاضل الدواني من انه ان
اراد ان حصوله لفاعله اذكر او شق فمسلم لكن لا يظهر ان
الحصول على اي وجه كان يكفي في التعقل وانتصر له بالفرق
بين حصول السواد لفاعله ولقابله في عدم اتصاف الفاعل
به مع ان القابل يتصف به والمراد بالمعلولات الذاتيه ما يصدر
عنه لذاته ويدل على هذا سياق الكلام او المعلولات التي هي
ذوات الاصور على ما يعين سياق ما نحن فيه من جعل علمه
حضوريا لا حصوليا واذ قد تقرر هذا فاقول قد علمت
ان الاول عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وبين
عقله لذاته في الوجود الا في اعتبار المعتبرين وحكمت
بان عقله لذاته علة لمعلوله الاول فاذا حكمت بكون العلتين
اعني ذاته وعقله لذاته شيئاً واحدا في الوجود من غير
تغاير فاحكم بين المعلولين ايضا اعني المعلول الاول
والعقل الاول الواجب تعالى له اي لذلك المعلول الاول
شيئاً واحدا في الوجود من غير تغاير يقتضي كون احدهما
وهو ذات المعلول الاول مباينا للاول تعالى بان لا يتعلق
به بوجه فلا يكون معلوما له تعالى والثاني وهو عقل
الاول الواجب لذلك المعلول الاول متقررا فيه اي في الاول
الواجب تعالى بل المعلول الاول بذاته حاضر عنده تعالى لكون
علم الله تعالى بذلك المعلول الاول عين ذات المعلول الاول
وكما حكمت بكون التغاير في العلتين اعتباريا محضاً

فاحكم بكونه في المعلولين كذلك فاذا وجود المعلول الاول
هو نفس التعقل الاول اياه من غير احتياج الى صورة مستانفة
مستانفة تحل في ذات الاول تعالى عن ذلك كتب في الحاشية
والظاهر ان هذا ايضا دليل خطابي لا برهاني كما يشعر به قوله
فاذا حكمت فاحكم من غير تعرض للزوم الثاني للاول كما يشهد به الفطرة
السليمة انتهي اقول هذا رد علي ما كتب في حاشية اخرى وهي
هذه قال صاحب المحاكمات لما استحصل الشارح المتكلم
بمطلوبه بالمقدمات السابقة برهن على المطلوب بانه قد ثبت
ان المبدا الاول عالم بذاته وثبت ان ذاته علة لمعلوله وثبت
ان العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول فيلزم من هذه المقدمات
ان حصول المعلول الاول نفس تعقله فانه لما كان العلتان
متحدتين لا محالة يكون المعلولات متحدين وكما ان تغاير
العلتين ليس الا في الاعتبار كذلك تغاير المعلولين لقايل
ان يقول لا نسلم انه اذا كان التغاير بين العلتين اعتباريا
يلزم ان يكون التغاير بين المعلولين ايضا اعتباريا الا
ترى ان العقل الاول باعتباراته الثلاثة وهي الامكان والوجود
اللازم له من الغير اعني المبدا الاول الواجب تعالى والماهية
الجوهرية اي كونها ماهية جوهرية صار علة لمعلولاته الثلاثة
العقل والنفس اي نفس الفلك والفلك ولا شك انها متغايرة
غير متحدة بالذات انتهي اقول وبالله التوفيق انما يرد هذا
على شارح الاشارات ان لو كان غرضه الاستدلال على اتحادهما
والبرهان عليه كما ذكره في صدر الحاشية نقلا عن صاحب
المحاكمات واما اذا كان غرضه منع المغايرة فيكفيه تجويز
الاتحاد كما لا يخفى ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل
ما ليس بمعلولات لها بحصول صورها فيها وهي تعقل الاول

الواجب

الى الشارح
صح

الواجب

في بعض النسخ ولا موجود الا وهو معلول للاول الواجب ولا
شك ان هذه المقدمة يجب ان يراد في الكلام البتة كما لا يخفى
كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما هي عليه
في الوجود حاصلة فيها والاول الواجب يعقل تلك الجواهر
مع تلك الصور لا بصور غيرها باعيان تلك الجواهر والصور
وكذلك الوجود على ما هو عليه فاذا لا يعزب عنه مثقال
ذرة من غير لزوم محال من المحالات المذكورة انتهى كلامه
اقول المقصود من الكلام دفع لما استشكل من كون علمه تعالى
وتقدس بالمعدومات حضوريا كما يستفاد من سياق الكلام
وحاصله ان المعدومات لعدمها لا يمكن حضورها بانفسها عنده
تعالى وتقدس لكن الجواهر العقلية لما كانت تعقل ما ليس
بمعلولات لها بالصور علما حصوليا وهي تعقل الاول
الواجب تعالى وتقدس والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول
عند الفلاسفة ولا موجود حالا ومآلا الا وهو معلول للاول
الواجب كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على
ما هي عليه حاصلة فيها والواجب تعالى يعلم تلك الجواهر
مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر
والصور ومن قولنا ولا موجود حالا ومآلا ظهر شمول كلام
المص للمعدومات فتدبر وقوله كذلك الوجود اي وجود
جميع الموجودات اذ صورته ايضا مرتسمة في تلك الجواهر
قال الوالد لا حاجة الى ذكره لدخوله فيما ليس بمعلولات
الجواهر لكن ذكره للاهتمام بشانه هذا بقي ان هذا يفضي
الى تاخر علمه تعالى بتلك الصور عن علم تلك الجواهر بها
على ان ارتسام صور الجزئيات المادية في الجواهر الغير الجسمانية
المجردة ليس مستقيما على اصول الفلاسفة اذ ادراك الجزئيات

لايكون الا بالالات الجسمانية تترسم صورها في تلك الالات
كتب في الحاشيه فان الوجود ليس الا لذاته سبحانه وتعالى
و تلك الجواهر وما انطبع صورته فيها لعله علة لا يعزب عنه
مثقال ذرة او لقوله وكذلك الوجود وحاصله انه لما ادرك هذه
الامور يدرك الوجود ايضا اذ الوجود ليس الا لها اوانه لما
ادرك هذه الامور والوجود ليس الا لها فلم يعزب عنه
مثقال ذرة من الموجودات فعلم بذاته عين ذاته وعلمه
بتلك الجواهر وجودها وليس علمه تعالى لها بصور لها
وعلمه بما انطبع صورته فيها بحضور الصور المنطبعة فيها
الحاضرة عندها فانها حاضرة عند الله والحاضر عند الحاضر
حاضر فينتج كون تلك الصور المنطبعة فيها حاضرة عند الله تعالى
بواسطتها هذه المقدمة ولا يخفى ان كل ما عدا المعلول
الاول معلولاته اي كالمعلول الاول وعلمه بمعلولاته مطلقا
سواء كانت تلك الجواهر العقلية اوغيرها وجودها عنه
وصدورها عنه فاي حاجة الى توسط الصور المنطبعة
في تلك الجواهر في اعتبار علمه تعالى بساير الموجودات
بل كما ان علمه بتلك الجواهر وجودها عنه تعالى كذلك علمه
تعالى بساير الموجودات ينبغي ان يكون عبارة عن وجود تلك
الموجودات عنه تعالى وتقدس نعم يحتاج اليها في اعتبار
علمه بالمعدومات لا غير انتهى وبالجملة انه لا يفرق بين اشئ
من معلولاته فبعد كون علمه تعالى ببعضها عبارة عن صدوره
عنه ينبغي ان يكون علمه تعالى بكل فرد منها كذلك واورد عليه
بعض شارحي فصوص الحكم ان تلك الجواهر العقلية لكونها
ممكنة حادثة مسبوقة بالعدم الذاتي معلومة للحق سبحانه
وتعالى قبل وجودها لا يخفى انه بعد القول بارتسام صور المعدومات

في تلك

في تلك الجواهر وكون علمه تعالى بحضور تلك الصور عنده
لم يلزم الايراد بكل من معلولاته هذا وانما قال ان تلك
الجواهر مسبوقة بالعدم الذاتي لانها قديمة عند الفلاسفة
فليس عدمها سابقا عليها سبقا زمانيا وانما سبق العدم
عليها ذاتيا فكيف تكون علم الاول سبحانه وتعالى بها عين
وجودها والقبلية ذاتيا وزمانيا لا يتصور اذ كان العلم
عين وجود هذه الجواهر كما لا يخفى وايضا يبطل بذلك
العناية المفسرة عند الحكما بالعلم الازلي الفعلي المتعلق
بالكليات كليا وبالجزئيات ايضا كليا بيان للواقع وتحقيق
لمذهبهم السابق على وجود الاشيا فان هذا ايضا صريح
في سبق العلم على الوجود فينافي عينيتهما لكن لا يخفى
ان ابطال هذا ايضا انما هو بالنظر الى العلم بتلك الجواهر
والا فالعلم بما عداها ليست عين وجودها بناءً على ما سبق
قال الحكما ارادته نفس علمه بوجه النظام الاكمل ويسمونه
عنايته قال ابن سينا العناية احاطة علم الاول تعالى
بالكل وبما يجب ان يكون عليه الكل حتى يكون على احسن
النظام فعلم الاول تعالى بكيفية ترتيب الكل منبع لفيضان
الخير في الكل كذا في شرح المواقف وسيجي الكلام فيه
من المص في بحث الارادة وايضا يلزم احتياج ذاته
في شرف صفاته الى غير ما هو صادر عنه لما علم من انه
يحتاج في العلم بما سوى تلك الجواهر التي تقرر صورها
في تلك الجواهر وبعد لا يشتبه عليك ان اشرفية
العلم انما هو باعتبار ارجاع جميع صفاته الذاتية اليه
عندهم والحق ان من انصف من نفسه علم ان الذي
ابدع الاشياء واوجدها من العدم الى الوجود سواء

كان العدم زمانيا كما في الممكنات ما سوى العقول او غير زماني
بل ذاتيا كما في العقول هذا عند الحكما واما عند اهل الحق فالعدم
في الكل زماني يعلم تلك الاشيا التي ابدعها بحقايقها وصورها
اللازمة لها الذهنيه والخارجيه قبل ايجادها وان ايعان
لم يعلمها قبل ايجادها لم يكن اعطا الوجود لها فالعلم بها
غير وجودها لكن غيريه اعتباريه يدل على هذا قوله آخرا
وفي الحقيقة ليس حالا ولا محلا والقول باستحالة الزات
بكون ذاته وعلمه الذي عين ذاته محلا للامور المتكثرة
انما يصح اذا كانت اي تلك الامور المتكثرة غيره تعالى كما
عند المحجوبين عن الحق وهم اهل الظاهر المشتغلين بعالم
الحس والشهادة ومشاهدة صورها عن عالم الغيب وملاحظة
الهوية المطلقة الالهية اما اذا كانت عينه من حيث الوجود
والحقيقة وغيره باعتبار التقيد والتعين فلا يلزم ذلك
اي كونه محلا للامور المتكثرة ولا كونه قابلا وفاعلا لشيء معا
بل ولا شيء من المفاسد المذكورة سابقا وفي الحقيقة ليس
حالا ولا محلا بل شيء واحد يظهر بالمحلية تارة والحالية
اخرى واختلاف الظهورات لا يوجب اختلاف الحقيقة
زيادة تحقيق وجه الوسم لا يحتاج الى البيان اذا علم
الاول سبحانه ذاته لذاته فهو باعتبار انه يعلم ويعلم
يكون عالما ومعلوما الاول مبني للفاعل والثاني مبني للمفعول
وباعتبار انه يعلم بذاته لا بصورة زايدة عليه يكون علما
اذ العلم ما به ينكشف المعلوم عند العالم سواء كان صورته
ان كان حصوليا او نفسه ان كان حضوريا فهناك
امور ثلاثة لا تمايز بينها الا بحسب الاعتبار العلم والعالم
والمعلوم واذا اعتبر كون ذاته سببا لظهوره على نفسه

لحقه النوريه قال المص قدس الله سره في شرح الفصوص
ما حاصله ان باسم النور الذي به يظهر الاشياء في العلم
والعين وقع ادراك الاعيان الوجودية الممكنة اذ النور
عبارة عن الوجود الحق باعتبار ظهوره في نفسه واظهاره
لغيره في العلم والعين وجعل المص الحاق النوريه مرتبا
على كون ذاته سببا لظهوره على نفسه فقط لا باعتبار
اظهاره لغيره ايضا واذا اعتبر كونه واجد المعلومه
غير فاقد شاهدا اياه غير غايب عنه تعين نسبة
الوجود والشهود والواجديه والموجوديه والشاهديه
والمشهوديه في شرح الفصوص للمص ما حاصله ان رؤية
الحق سبحانه وشهوده اعيان الممكنات ينبغي ان يكون
غير العلم بها فان العلم بها ثابت ازلا وابدا لا احتياج
فيه الى المظهر وسبق مشيئه فالمراد بها اما العلم بها بعد
الوجود فيكون التغير في المعلوم لا في العلم فالعلم بالشيء
قبل وجوده علم وبعد وجوده رؤية وشهود واما الابصار
اما نظرا الى مقام الجمع على ان يثبت البصر للحق سبحانه
وتعالى مغايرا لنسبة العلم سواء كانت صفة وجودية
او نسبة اعتبارية واما نظرا الى مقام الفرق فتكون الاشيا
مرئية للحق سبحانه باعتبار الظهور في المظاهر فيكون
رائيا في الظاهر كما انه مرئي فيها ولا شك ان علمه سبحانه
وتعالى بذاته وبهذه الاعتبارات التي هي صفاته لا يحتاج
الى صورة زايدة عليه وكذلك علمه بماهيات الاشيا وهوياتها
فان ماهياتها وهوياتها ليست عبارة الا عن الذات
المتعاليه متلبسه بامثال هذه الاعتبارات المذكورة المنتشئة
بعضها عن بعض جمعا وفرادى على وجه كلي او جزئي فلا

يحتاج في العلم بها الى صورة زايدة فلا فعل هناك ولا قبول ولا
حال ولا محل ولا احتياج في شئ من كمالاته الى ما هو غيره صادر
عنه تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا اقول الذات العالية
لما احبت الظهور بالاقتضا الذاتي افاضت بالنفس الرحماني
الوجود الاضافي الى الاعيان فاخرجهم من العلم الى العين ومن
الغيب الى الشهادة وهم يشبهون هذا النفس الرحماني التى
هي ظهور الحق بصور الممكنات في انطباقها على الكثرة بالنفس
الانساني الذي ينطبق بحسب المخارج على الحروف كثيرة
متغايرة والحان ونغمات متباينة فكل عين من الاعيان
الخارجية له اعتباران اعتبار من حيث الحقيقة وهو عبارة
عن ظهور الحق فيه بصورة المظهر له تعالى واعتبار من حيث
التعين والتشخص وهو اعتبار تسميته عينا وخلقا متصفا
بالامكان والتعين امر اعتباري فكل عين انما هو حجاب
جمال الجميل الذي تمثل في مرايا مظاهر الموجودات فالموجود
بالحقيقة ليس الا شئ واحد داير في اطوار كثيرة فبالسير
النزولي ينتهي الى المرتبة الانسانية وبالسير العروجي يرجع من
تلك المرتبة الى وحدتها الاولى وفيض هذا التجلي الرحماني فايض
على الموجودات متجددة في كل آن ففي كل لمحة يفنى ويعدم هذا
العالم ويوجد مثله لكن لتقارب الامثال يتوهم الاستمرار والبقا
وفي المثنوي المولوي مثنوي صورت ار بي صورتي امد برون
باز شد كانا اليه راجعون بس تراهم لحظه مركب ورجعتن
مصطفى فرمود دنيا ساعتيست هر نفس نو ميشود دنيب
وما بيخبر از نوشدن اندر بقاات زمر عمر مستمر شكل امد ست
چون شرر كش تيز جنبا نيد دست وبالجملة ان الاشيا
عندهم مع قطع النظر عن الوجود الواجبي معدومات صرفة والظاهر
في الاعيان بحسب مناسبة استعداداتها هو الحق تعالى وتقدس

وما

وما سوى الحق عدم يخيل انه موجود متحقق فوجوده خيال
محض والمتحقق هو الحق لا غير ولذلك قال جنيد والان
كما كان حين سمع حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم
كان الله ولم يكن معه شئ قطعه كو تو بيناي با نوار يقين
عارف ومعروف جز حق را مبين زين سخن دردست
كس نامد كلي جست از هر سو نغي بلبلي اللهم اخرجنا من
العلم الى العين ومن القال الى الحال القول في ان علمه تعالى
بذاته منشأ لعلمه بساير الاشياء قالت الحكما يعلم الاول
سبحانه وتعالى الاشيا بسبب علمه بذاته لانه يعلم ذاته
التي هي مبدا تفاصيل الاشيا فيكون عنده امر بسيط هو مبدا
العلم بتفاصلها وهو علمه تعالى بذاته فان العلم بالعلة يستلزم
العلم بالمعلولات سواء كانت بواسطة او لا اي سواء كانت
تلك المعلولات معلولاته بواسطة او معلولاته بلا واسطة
فالعلم بذاته التي هي علة ذاتية للمعلول الاول يتضمن العلم
به ثم المجموع علة قريبة للمعلول الثاني فيلزم العلم به
ايضا وهكذا الى اخر المعلولات فعلمه بذاته يتضمن العلم
بجميع الموجودات اجمالا اقول الاحتياج الى جعل المجموع علة
قريبة للثاني ليلزم من علمه العلم بذلك المعلول الثاني انما هو
بناء على كون المقدمة القائلة بان العلم بالعلة يستلزم
العلم بالمعلول في العلة التامة القريبة والا فهي عام بحسب
المفهوم فاذا فصل ما فيه امتياز بعضها عن بعض وصارت
منفصلة فهو كامر بسيط يكون مبدا لتفاصيل امور متعددة
اي علوم متعددة فكما ان ذاته مبداء لخصوصيات الاشيا
وتفاصيلها كذلك علمه تعالى بذاته مبداء للعلوم بالاشيا
وتفاصيلها لما اوهم الجمع تعدد العلوم مع ان ما سبق دال على

وحدته ازال الوهم حيث كتب في الكاشية اي العلوم الكثيرة المتوحدة
المتكثرة بكثرة متعلقاتها ونظيره تظهر العلم بالماهية العلم
باجزآيها اجمالا لعل المراد جزئياتها وكونه مبدا لتفاصيلها
ولا يذهب عليك انه يلزم من ذلك اي مما ذكرنا ان علمه بذاته
مبدا للعلم بجميع معلولاته علمه الجزئيات من حيث هي جزئية
لا كما ينقل عند الحكما انه يعلم الجزئيات على وجه كلي فان الجزئيات
ايضا من حيث هي جزئية معلول له تعالى كالكليات فيلزم
علمه بها ايضا اي بالجزئيات كما بالكليات اقول وبالله التوفيق
اورد على قولهم ان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول انه لو
صح يلزم من العلم بالشئ العلم بجميع لوازمه من القريبة والبعيدة
لانه اذا علم الشئ علم لازمه القريب واذا علما علم البعيد لانه
معلولها نعم يلزم ذلك اذا علم الشئ الذي هو عليه وعلم
انه علة للشئ الاخر الذي هو المعلول وعلم انه موجود وعلم
انه يلزم من وجود العلة وجود المعلول لكن ما ذكروه انما يدل
على انه عالم بذات العلة التي هي ذاته الحاضرة عنده ولا يدل
على ثبوت شرآء اخرت العلوم الاخر لا يقال انه يعلم ذاته على
ما هو عليه من الصفات ومن جملة تلك الصفات كونه مبدأ
على الترتيب الواقع فيعلم انه مبدأ لها فيعلمها بعلمه بذاته
لانا نقول كون العلم بالعلة هو العلم بالمعلول مع كون المعلول
مباينا للعلة لا يخلوا عن كدر وقد اشتهر عنهم انهم ادعوا
انتفاء علمه بالجزئيات من حيث هي جزئية لاستلزامه التغير
في صفاته الحقيقية فانه اذا علم ان زيدا في الدار ثم خرج منها
فاما ان يزول علمه بكونه فيها ويحصل العلم بعدم كونه في الدار
واما ان يبقى والاول يوجب التغير في صفته والثاني يوجب
الجهل وكليهما نقص محال على الله تبارك وتعالى هذا ثم لهم في الفرق

بين



بين الجزئيات المتشكلة والغير المتشكلة في ان يتعلق بها
علمه تعالى كلام طويل يورث ذكرها الملال ولكن انكره بعض المتاخرين
وقال نفي تعلق علمه بالجزئيات مما احال عليهم من لم يفهم
كلامهم حتى نسبهم به بعض الافاضل الى الكفر وكيف ينفون
تعلق علمه بالجزئيات وهي صادرة عنه وهو عاقل لذاته عندهم
ومذهبهم ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول هذا مبني على
ان لا يجعلوا قاعدتهم مخصصة بما سوى الله تعالى بالنظر الى
الجزئيات بسبب هذا الايراد واما على تقدير التخصيص فقاعدتهم
هذه لا تنافي عدم علمه بالجزئيات بل لما نفوا عنه الكون في المكان
جعلوا نسبة جميع الاماكن اليه نسبة واحدة متساوية ولما
نفوا عنه الكون في الزمان جعلوا نسبة الازمنة ماضيها وحالها
ومستقبلها اليه نسبة واحدة فقالوا كما يكون العالم بالامكنة
اذا لم يكن مكانيا عالما بان زيدا في اي جهة من جهات عمرو
وكيف يكون الاشارة منه اليه وكم بينهما من المسافة وكذلك
في جميع ذوات العالم غير زيد وعمرو ولم يجعل نسبة شئ
منها اولى الى نفسه لكونه غير مكاني كذلك العالم بالازمنة
اذا لم يكن زمانيا يكون عالما بان زيدا في اي زمان يوجد
وعمرو في اي زمان ولم يكن بينهما من المدة وكذلك في جميع
الحوادث المرتبط بالازمنة لا نجعل نسبة شئ منها الى
زمان يكون حاضرا دون شئ اخر بان نجعلها حاضرا دون اخر
فلا تقول هذا مضى وهذا ما حصل بعد وهذا موجود
الان بل يكون جميع ما في الازمنة حاضرا عنده متساوي
النسبة فليس بعضها بالنظر اليه ماضيا واخرى مستقبلا
او حالا مع علمه بنسب البعض الى البعض وتقدم البعض على
البعض لا بالنظر الى ذلك العالم الغير الزماني بها اذا تقرر

هذا عندهم وحكموا به ولم يسع هذا الحكم اوهام المتوغلين في المكان
والزمان القايلون بان كل موجود فله مكان وزمان حكم بعضهم
بكونه مكانيا ويشيرون الى مكان يختص به اي بعينونه وبعضهم
بكونه زمانيًا ويقولون ان هذا فاته وان ذلك لم يحصل له بعد
وينسبون من ينفي ذلك اي المكانه والزمان عنه الى القول بنفي
العلم بالجزئيات الزمانيه من حيث هي جزئيات وليس كذلك ويقولون
اي العلم بالشئ متساوي النسبة الزمانية والمكانية كما ذكره في المتن
لا يمكن الا بان يكون العلم بوجه كلي قال كثير من الاشاعرة و
مشايخ المعتزلة ان العلم بانه وجد الشئ والعلم بانه سيوجد
واحد فان من علم ان زيدا سيدخل البلد غدا فعند حصول
الغد يعلم بهذا العلم انه دخل البلد الان وانما يحتاج احدنا
الى علم اخر لطريان الغفلة عن الاول والباري تعالى يمتنع
عليه الغفلة فكان علمه بانه وجد عين العلم بانه سيوجد
وهذا معنى قول الحكما ان علمه تعالى ليس زمانيًا وليس ثمه
ماض ومستقبل وحال فان الله تعالى عندهم عالم بجميع الحوادث
الجزئية الواقعة هي فيه لا من حيث ان بعضها واقع الان وبعضها
في الماضي وبعضها في المستقبل فان علمه بها من هذه الحيثية
يتغير بل يعلمها علما متعاليًا عن الدخول تحت الازمنة ثابتة
ابد الدهر وتوضيحه انه تعالى لما لم يكن مكانيا كان نسبة
الى جميع الامكنة على السواء فليس فيها بالقياس اليه قريب
وبعيد ومتوسط وكذلك لما لم يكن هو وصفاته الحقيقية زمانية
لم يتصف الزمان مقيسًا اليه بالماضي والاستقبال والحضور
بل كان نسبة الى جميع الازمنة على السوية فالموجودات من
الازل الى الابد معلومه له كل في وقته وليس في علمه كان
وسيكون بل هي حاضرة عنده في اوقاتها فهو عالم بخصوصيات

الجزئيات

الجزئيات واحكامها لكن من حيث دخول الزمان فيها بحسب
اوصافها الثلاثة ولا تحقق لها بالنسبة اليه ومثل هذا
العلم مستمر لا تتغير اصلا كالعلم بالكليات وقال بعضهم وهذا
معنى قولهم انه تعالى يعلم الجزئيات على وجه كلي كذا في شرح
المواقف اقول اما عدم كون الله تعالى وتقدس في المكان
فللزوم قدم المكان ولزوم امكان الواجب لاحتياجه الى المكان
ووجوبه المكان لعدم احتياجه اليه تعالى مع انه تعالى لو كان
في المكان فاما ان يكون في جميعها او في بعضها لا سبيل الى الثاني
للزوم الترجيح بلا مرجح واحتياج الواجب تعالى في تحيزه الى
الغير لو كان هناك تخصيص وكذا الى الاول للزوم تداخل
الاجسام فان في بعض الاحيان اجسام اخر وهو محال والاستواء
في قوله تعالى والرحمن على العرش استوى هو الاستيلا نحو قول
الشاعر قد استوى عمرو على العراق من غير سيف ودم مهراق
وكذا يؤول كل ما دل على المكان من الايات والاخبار الصحيحة
واما عدم كونه في الزمان فلان الزمان مقدار حركة الفلك
الاعظم فلا يتصور فيما لا تعلق له بالحركة والجهة هذا عند
الحكما اما عند المتكلمين فلان الزمان متجدد فلا يتصور
في القديم مع ان العالم سواء كان حادثا بالحدوث الزماني
كما هو الحق او الحدوث الذاتي كما هو مذهب اهل الضلال
لا يكون تقدم الباري تعالى عليه تقدمًا زمانيا والا لزم وجود
الزمان قبل الزمان مع انه لو كان له تعالى زمان لزم ان
يكون قبل وجود العالم ايضا في زمان هذا قال بعض الافاضل
من المتالهين مولانا محمود الاشنوي ان له تعالى زمانا
ومكانا لئلا يلزم تاويل كثير من الايات والاخبار لكن زمانه
ليس كزمان الجسمانيات بل الروحانيات وكذا مكانه ليس

كما انهم قالوا الزمان والمكان كلاهما على ثلاثة اقسام فانهما يكونان
للجسمانيات والروحانيات ولله تعالى وتقدس والجسمانيات كثيف
ولطيف كالهوى وما هو بعيد في مكان الجسمانيات الكثيف يكون
قريبا في مكان الجسمانيات اللطيف وكذا الروحانيات ومكان الله
تعالى ارفع الامكنة الجسمانيات والروحانيات بانواعهما ولا يشارك
تعالى وتقدس في هذا المكان غيره وهكذا الزمان الجسمانيات
والروحانيات ولله تعالى وزمان الله تعالى اعلى الازمنة كلها
لا ماضي ولا مستقبل فيه بل الازل والابد فيها نقطة واحدة
وهو المسمى بالدهر ويشهد على هذا ذوق اصحاب الكشف
ومن هذا المقام ما ورد في الصحيح في قصة المعراج عنه
عليه الصلاة والسلام رايت يونس في بطن الحوت ورايت
عبد الرحمن بن عوف يدخل الجنة حبوا اقول وبالله التوفيق
ما ذكره هذا الفاضل ايضا يرجع الى نفي كونه تعالى مكانيا وزمانيا
كما هو المذهب الحق الذي جرى عليه الاشاعرة بل اكثر المليين
هذا ثم اعلم ان هذا هو سر ما يكشف من الاخبار الغيبية
على المنخلعين من جلباب البدن كما يروى عنهم فانهم لقطعهم
العلايق البدنية والعوائق الجسمانية والشهوات الحيوانية واللذات
النفسانية يلتحقون بالروحانيات وفي كلام الصوفية قدس
اسرارهم ان الحق سبحانه وتعالى لما اقتضى كل شيء اما لذاته
او بشرط من الشروط اي اسباب عادية فيكون كل شيء لازمه
او لازم لازمه وهلم جرا فالصانع الذي لا يشغله شان عن شان
واللطيف الخبير الذي لا يفوته كمال لا بدوان يعلم ذاته ولازم
ذاته بلا واسطة ولازم لازمه جمعا وفرادى اجمالا وتفصيلا
قوله اجمالا وتفصيلا ليس تفصيلا لقوله جمعا وفرادى بل هو
شيء غيره الى ما لا يتناهى يتناهى اذ يحكم لا مؤثر في الوجود

الا الله

الا الله تعالى وجود جميع الاشياء وافعالها انما هو وجوده وفعله
مفيد تعالى وتقدس والافعال الاختيارية لاحتياجها الى سبق
خلق الاختيار فيها احوج الى الاستناد الى الله تعالى من غير
الاختيارية قال الشيخ في فص الحكمة العلية في كلمة اسماعيلية
انه لا فعل للمعين الممكنة بل الفعل لربها فيها وقال المص في
اول شرح الفصوص عند قول الشيخ ومن الكشف الالهي
يعرف ما اصل صور العالم القابلة لارواحه اعلم ان الطبيعة
في عرف علماء الرسوم قوة من قوى النفس الكلية سارية
في الاجسام الطبيعية السفلية والاجرام العلوية فاعلة
لصورها المنطبعة في موادها الهيولانية وفي مشرب الكشف
والتحقيق اشارة الى حقيقة الهية فعالة للصور كلها وهذه
الحقيقة بفعل الصور الاسمائية في المادة العمائية ويظاهرها
يفعل ما عداها من الصور السفلية والعلوية الغير الحقيقية
وايضا في كلامهم الحق سبحانه وتعالى لاطلاقه الذاتي له المعية
الذاتية مع كل موجود وحضوره مع الاشيا علمه بها فلا
يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السما
اقول المراد بالمعية ليس معية الاجسام بالاجسام والاعراض
بها او بالاعراض بل كمعية الروح مع الجسد بلا اتصال ولا انفصال
فان حقيقته تعالى انما هو الوجود المطلق لا بشرط الساري
في الموجودات كلها سريان الواحد في مراتب الاعداد كما
مر غير مرة فالحاصل ان علمه بالاشيا على وجهين احدهما
من حيث سلسلة الترتيب على طريقة قريبة من طريقة
الحكما كتب في الحاشية انما قال قريبة من طريقة الحكما دون
ان يقول عينها لان اول اللوازم عند الصوفية النسبة
العلمية اقول قال المص في بعض رسايله انه يتجلى بذاته

لذاته يوجد النسبة العلمية ثم الوجود العام وهو الفيض الذي
الذي اقتضاه النفس الرحماني بعد تحقق الاعيان في الحضرة
العلمية ثم التعينات اللاحقة اياه باعتبار انبساطه
على الماهيات التي اولها العقل الاول الذي هو عندهم
من الملائكة كما راينا في كتبهم وما في رتبته ولعله اراد به الفلك
المخلوق معه على طريقة الحكما ثم ما يليها وهلم جرا الى ما لا يتناهى
واما عند الحكما فاول اللوازم هو العقل الاول ثم ما يليه
وهلم جرا انتهى اقول ومن هذا يظهر ان طريقة الصوفية
والحكما واحد في اخذ علمه تعالى من فاعليته لجميع الاشيا كما
ذكرنا والفرق ان اول اللوازم عندهم العلم دون الحكما وذلك
لانه يثبت عدم العينية بين طريقتهم بكون اول اللوازم عند
الصوفية العلم لا بشي اخر فيفهم ان المغايرة بينهما ليست الا
في هذا والثاني من حيث احديته المحيطة بكل شي ولا
يخفى عليك ان علمه سبحانه بالاشيا على الوجه الثاني
مسبوق بعلمه على الوجه الاكمل ول فان الاول علم عيني
بها قبل وجودها اي علم باعيانها قبل وجودها والثاني
علم شهودي بها عند وجودها اي علم مع تلك الاعيان وحضورها
في الخارج عند وجودها وبالحقيقة ليس هناك علمان
اي متغايرات بل يلحق الاول اي العلم الاول بواسطة وجود
متعلقه اعني المعلوم وجودا خارجيا والا فقد كان موجودا
بالوجود العلمي اولا ايضا نسبة اي ارتباط لذلك العلم بتلك
المعلومات المشهودة باعتبارها اي باعتبار تلك النسبة
تسميه اي ذلك العلم الاول العيني شهودا او حضوريا لا انه
يحدث هناك علم اخر اي لا انه يحدث بعد شهود تلك
المعلومات علم اخر غير العلم العيني السابق بها هذا ثم ان

هذه

هذه النسبة الشهودية حادثة فيسهل تاويل الايات والاحاديث
الدالة على حدوث العلم كقوله تعالى حتى نعلم المجاهدين
منكم والصابرين وامثاله ولا حاجة الى ما قاله المتكلمون من
ان العلم قديم والتعلق حادث فان قلت يلزم من ذلك
ان يكون علمه على الوجه الثاني مخصوصا بالموجودات
الحالية قلت نعم لكن الموجودات كلها بالنسبة اليه تعالى
حالية فان الازمنة متساوية بالنسبة اليه حاضرة عنده
كما مر في كلام بعض المحققين عن قريب كتب في الحاشية
وهو خواجه نصير الدين الطوسي في رسالته المعمولة في اجوبة
اسئلة الشيخ صدر الدين القونوي قدس سره وقال ايضا
في حواشي تلك الرسالة المتعالي عن الزمان فان الزمان عنده
كشي واحد من الازل الى الابد متساوي النسبة اليه محيط
علمه باجزائه على التفصيل وبما يقع في اجزائه شيئا بعد شي
فكان الزماني كمن يطالع كتابا يقع نظره على حرف بعد حرف
فيكون حرف قد مر عليه وحرف حاضر عنده يحاذي لعينه
وحرف لم يصل نظره بعد اليه والمتعالي كمن يكون جميع الكتاب
حاضرا عنده وعلم ترتيبه وعلم الاول بالزمانيات يكون
هكذا انتهى اقول شبه الفاضل الدوراني في الزوراء كيفية
حضور الزمان كلها عنده تعالى بخيطة مصبوغة بانواع
مختلفة من الصبغ تعرض على عين كبيرة الحدقة بحيث تحيط
بانواع صبغها دفعة واحدة بلا ترتيب وكيفية حضورها
عند غيره تعالى بتلك الخيطة معروضة على حدقة صغيرة
غير محيطة بها تذييل قالت الصوفية المتألهون كما ان
ذاته تعالى من جهة غاية الاطلاق سارية في جميع ذوات
الموجودات بحيث يكون فيها عين ذواتها كذلك صفاته تعالى

الصواب الدواني قدس
سره والزاء بعد الواو
سقط قلم الناسخ
لمطالعه محمد علي

وتقدس مع صفات الموجودات مثلا علمه في ضمن علم العالم
بالجزئيات علم بالجزئيات وفي ضمن علم العالم بالكليات علم
بالكليات وفي ضمن العلم الفعلي والانفعالي عينهما وفي ضمن
العلم الوجداني الذوقي علم كذلك وهكذا هكذا القول في الارادة
اتفق المتكلمون والحكما على اطلاق القول بانه مريد لكن
كثر الخلاف في معنى ارادته فعند المتكلمين من اهل السنة
انها صفة قديمة زايدة على الذات على ماهو شان
ساير الصفات الحقيقية اقول علة قدمه لزوم تسلسل
الارادات على تقدير الحدوث وكان كونها حادثة قايمة بذاتها
لابذات الواجب الحق تعالى يوجب عدم كونها صفة وهو
ضروري البطلان كما ان قيامها بذاته تعالى كذلك لاستلزامه
كونه تعالى محلا للحوادث تعالى الله عن عما يقول الظالمون
علوا كبيرا وعند الحكما هي العلم بالنظام الاكمل ويسمونه
عناية قال ابن سينا العناية هي احاطة علم الاول تعالى
اي علمه المحيط بالكل وبما يجب ان يكون عليه الكل حتى
يكون على احسن النظام فعلم الاول بكيفية الصواب
في ترتيب الكل اقول الامر في التفريع بعدما ذكرنا من المسامحة
ظاهر ولا يخفى ان العلم بالترتيب هكذا يوجب العلم بوجود
الكل فلا يرد الايراد بتركه منبع لفيضان الخير في الكل من
غير انبعاث قصد وطلب من الاول الحق ليكون له ارادة زايدة
على علمه هذا قال ابو الحسين وجماعة من روسا المعتزلة كالنظام
والجاحظ والعلاف وابي القاسم البلخي ومحمود الخوارزمي
ارادته علمه بالنفع في الفعل ثم انه لا استبعاد في كون العلم
بالشيء سببا للوجود الخارجي له كما نشاهد من انفسنا مثلا
الماشي على شاهق ضيق العرض يتوهم السقوط يصير هذا

التوهم

التوهم سببا لسقوطه ومن هذا القبيل ايضا تاثير بعض
النفوس بالهمة كما يروى عن بعضهم رضوان الله تعالى
عليهم وتحرير المذهبين ان نقول لا يخفى ان مجرد
علمنا بما يجوز صدوره عنا لا يكفي في وقوعه بل نجد
من انفسنا حالة نفسانية تابعة للعلم بما فيه من المصلحة
ثم نحتاج الى تحريك الاعضا بالقوة المنبثة في العضلات
فذاتنا هو الفاعل والقوة العضلية هي القدرة وتصور
ذلك الشيء هو الشعور بالمتصور ومعرفة المصلحة
هي العلم بالغاية والحالة النفسانية المسماة بالميل
هي التابعة للشوق المتفرع على معرفة الغاية فههنا
امور متغايرة لكل واحد منها مدخل في صدور ذلك الشيء
الظاهرات قوله المتفرع صفة للشوق وح ما تقدم من كون
هذه الحالة متفرعة عن ذلك العلم يكون المراد منه التفرع
بالواسطة فانه متفرع على الشوق والشوق على ذلك العلم
المذكور قالوا الارادة في الحيوان شوق متاكد وقيل هي
الاجماع بعد هذه الامور وتصميم العزم والفرق بين الارادة
والشوق ان الارادة ميل اختياري والشوق ميل جبلي
اذ الانسان قد يشتهي ما لا يريده كالاطعمة اللذيذة الضارة
وقد يريد ما لا يشتهيه كالادوية البشعة النافعة واما
تغاير الشوق والاجماع المذكور فالظاهر انه بالشدة والضعف
على ما في الحاشية القديمة فالمتكلمون المانعون تعليل افعاله
بالاغراض يثبتون له ذاتا وقدرة زايدة على ذاته وعلما بالمقدور
وبما فيه من المصلحة زايدا ايضا على ذاته وارادة كذلك
قوله كذلك اي زايدة على الذات قوله كذلك اي زايدة على
الذات ويجعلون المجموع مدخلا في الايجاد سوى العلم

بالمصلحة فيكون هي غرضا وغاية لا علة غائية اقول كونه
غرضًا لا علة غائية مما لا يظهر له وجه واما الحكما فاثبتوا له
ذاتا وعلما بالاشيا هو عين ذاته ويجعلون الذات
مع العلم كافيين في الايجاد فعلمه عين قدرته وعين
ارادته اذ هو كاف في الصدور وليست له حالة شبيهة
بالميل النفساني الذي للانسان فما يصدر بالنسبة
الينا من الذات والصفات يصدر عنه بمجرد الذات
فهذا معنى اتحاد الصفات مع الذات فليس صدور
الفعل منه كصدوره منا اي الحالة النفسانية والشوق
والقوة العضلية وتصور المراد ومعرفة بالمصلحة ولا كصدوره
من النار والشمس مما لا شعور له بما يصدر عنه ليكون
موجبًا بالذات لا فاعلا مختارا ثم اعلم انه قال صاحب بلغ
المواقف في المواقف ان الارادة عند الاشاعرة صفة
مخصصة لاحد طرفي المقدور وليس عين الميل التابع
لاعتقاد جلب نفع او دفع ضر وكذلك الامر في قدحي العطشان
ولا يخفى انه يفهم من قول المواقف هذا ان الميل هو التابع
لاعتقاد النفع وانه غير الشوق فانه يتعرض لمغايرة الارادة
لكل واحد منهما على الاستقلال ويفهم منه ايضا ان الشوق
غير اعتقاد جلب النفع او دفع الضر فما ذكره المص من كون
الميل تابع للشوق مما ليس على ما ينبغي وبقي بعد ههنا كلام
تركناه مخافة من الملالة والاسام واما الصوفية المحققون
فيثبتون له سبحانه ارادة زايدة على ذاته لكن بحسب
التعقل لا بحسب الخارج كساير الصفات فهم يخالفون
المتكلمين في اثبات ارادة زايدة على ذاته بحسب الخارج
والحكما في نفيها بالمرة واستناد ما يترتب منها الى الذات

والحق

والحق في هذا وامثاله هو هذا المذهب اعني مذهب الصوفية
واليه يرجع مذهب المتكلمين عند التحقيق على ما تقرر في علم الكلام
القول في القدرة ذهب المليون لعل المراد بالمليين المتكلمون كلهم
الى انه تعالى قادر اي يصح منه ايجاد العالم وتركه فليس
شيء منهما لازما لذاته بحيث يستحيل انفكاكه عنه كتب في الحاشية
اي يصح كل منهما بحسب الدواعي المختلفة وهذا لا ينافي لزوم
الفعل عنه عند خلوص الدواعي بحيث لا يصح عدمه ولا يستلزم
عدم الفرق بينه وبين الموجب لانه الذي يوجب نظرا الى
نفسه بحيث لا يمكن منه الترك اصلا واما الفلاسفة فانهم
قالوا ايجاده للعالم على النظام الواقع من لوازم ذاته فيمتنع
خلوه عنه فانكروا القدرة بالمعنى المذكورة لاعتقادهم انه نقصان
واثبتوا له الايجاب زعمًا منهم انه الكمال التام فانهم قالوا لو صح
منه الفعل والترك فهو انما يفعل بقصد وميلان فلا يختار
ايجاد شيء اذا كان هناك ما يترجح به الايجاد على تركه فيكون
الايجاد ح اولى فكان بالايجاد محصلا لتلك الاولوية ومستكملا
بها وكان بدون ذلك الايجاد ناقصًا ولا يلزم هذا على تقدير
الايجاب واجيب بمنع الاحتياج الى ما يترجح به الايجاد على
الترك تمسكا بقدحي العطشان ورغيفي الجايع واما كونه
تعالى قادرا بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل فهو متفق
عليه بين الفريقين في الحاشية لا يخفى ان الاتفاق بين الفريقين
انما هو بحسب العبارة لان المشيئة والارادة عند الحكماء ليس
الا العلم بالنظام الاكمل فمعنى قولهم ان شاء ان حصل العلم
بالنظام الاكمل وجد العالم وان لم يحصل له لم يوجد ومعنى
قول المليين ان اراد ايجاد العالم بعد العلم اوجده وان لم يرد
لم يوجد الا ان الحكما ذهبوا الى ان مشيئة الفعل الذي هو

الفيض والجود لازمة لذاته كلزوم ساير الصفات الكمالية
له فيستحيل الانفكاك بينهما فمقدم الشرطية الاولى واجب
صدقه ومقدم الثانية ممتنع الصدق وكلتا الشرطيتين صادقتين
في حق الباري سبحانه وتعالى اقول استدل القائلون المتكلمون بالقدرة
بانه لو لم يثبت القدرة فاما ان لا يوجد حادث او يوجد لا اول
مستلزم لنفي الحوادث وان وجد فان لم يستند الى موثر يلزم عدم
استناد الحوادث الى مؤثر وان استند فان لم ينتهي الى مؤثر قديم
يلزم التسلسل وان انتهي فلابد ان يكون هناك قديم يوجب حادثا
بلا واسطة فيلزم بناء على ان ذلك الحادث حادث وموجبه بلا
واسطة قديم تخلف الشئ عن المؤثر الموجب التام والاستناد
يكون كل حادث مسبوقا بحادث اخر لا الى نهاية محفوظا بحركة
دايمة سرمدية باطل على ما تقرر في موضعه فيلزم ان يكون
قادرا مختارا ليمكن ان يتعلق قدرته بوجود شئ في وقت دون
وقت فلا يلزم قدم الحوادث واحتج النافون لها من الحكما
بان تعلق القدرة على تقدير وجودها باحد الضدين اما ان
يكون لذاتها ليستغني الممكن عن المرجح فينسد باب اثبات
الصانع وايضا يلزم قدم الاثر واما لا بذاتها بل بمرجح فيلزم
التسلسل في المرجحات او مع ذلك المرجح لا يجب الفعل والا بلغ
لزم الايجاب بل كان جايزا هو وضده فيحتاج الى مرجح اخر
وهكذا والجواب انه سلمنا ان تعلقها لذاتها ولا يلزم من استغنائه
عن المرجح وترجيح القادر اياه من غير مرجح ترجحه من
غير مرجح فلا يلزم الانسداد المذكور ويقال ان تعلقها لا لذاتها
ولا يلزم التسلسل في المرجحات فانه على تقدير الاحتياج الى المرجح
يكون الفعل مع ذلك المرجح اولى بالوقوع ولا ينتهي الى الايجاب
ولا يلزم الاحتياج الى مرجح اخر فلا يلزم التسلسل ايضا وفي الاخر

مافيه

مافيه هذا واما الصوفية فيثبتون له سبحانه ارادة زايدة
على الذات والعلم بالنظام الاكمل واختيارا في ايجاد العالم
لكن لا على النحو المتصور من اختيار الخلق الذي هو
تردد واقع بين امرين كل منهما ممكن الوقوع عنه فيرجح عنده
احدهما لمزيد فايدة او مصلحة يتوخاها فمثل هذا يستنكر
في حقه سبحانه لانه احدى الذات واحد الصفات وامره
واحد وعلمه بنفسه وبالاشيا علم واحد اقول هذا الاستنكار
في حقه تعالى كما يكون بعدم امكان التردد لديه كما ذكره المص
في العلة بقوله لانه احد الذات الخ كذلك يكون بعدم كون
افعاله تعالى وتقدس معللا بالاغراض ان كان معنى قوله فيرجح
احدهما انه يفعله لذلك فافهم فلا يصح لذاته تردد ولا امكان
حكمين مختلفين بل لا يمكن غير ما هو المعلوم تفريع على الاحد
يتين المذكورتين الذاتيه والصفاتيه اذ الاحدية الكاملة انما تكون
بعدم طروق التردد الموجب للاثنينية بوجه من الوجوه وعدم
امكان غير ما هو المعلوم انما هو لانه لو امكن لامكن الاختلاف
في العلم وهو مع بطلانه يستلزم عدم الاحدية المفروضة في العلم
فالاختيار الالهي انما هو بين الجبر والاختيار المفهومين
للناس فلا هو جبر كحركة المرتعش وضياء السراج ولا هو اختيار
بمعنى ترجيح احد الطرفين مما فيه للفاعل تردد بحيث يمكن
وقوع كل منهما لفايدة او مصلحة كما مر وانما معلوماته سواء
قدر وجودها اي تعلق القدرة بوجودها او لم يقدر اي
لم يتعلق به مرتسمة ازلا وابدا كما مر منا ان ليس في علمه
كان وكاين وسيكون مرتبة ترتيبا لا اكمل منه في نفس الامر
وان خفي ذلك على الاكثرين اي ترتيبا علميا والا فليس
بالنظر اليه تعالى ترتيب كما سبق فتذكر فالاولوية بين امرين

يتوهم امكان وجود كل منهما انما هو بالنسبة الى المتوهم
المتردد اما فى نفس الامر فالواقع واجب اي لا يصدر عنه
تعالى غير ذلك الواقع لكن لا خفاء انه لا يصل مرتبة الوجوب
وانما هو اختيار جازم كما سيصرح به المحشي وكذا حال قوله
وما عداه مستحيل الوجود بمعنى انه لا يقع منه لا انه محال
فان قلت قد استدل الفرغاني رحمه الله في شرح القصيدة
التائية بقوله تعالى الم تر الى ربك كيف مد الظل اي ظل
التكوين على المكونات ولو شاء لجعله ساكنا ولم يمده على
ان الحق سبحانه لو لم يشا ايجاد العالم لم يظهر ولم كان
له ان لا يشا فلا يظهر اقول عبارة الشيخ الفرغاني بعد ان
بين كون المراد من الظل التكوين هي هذه قوله تعالى الم تر الى
ربك كيف مد الظل اي ظل الاسما الذاتيه التي في الرتبة الاولى
من عين التجلي الاول الذي هو رب محمد صلى الله عليه وسلم ثم
مد ظل التعين والبرزخ والتجلي الثاني بما اشتملت عليه من
الاسما والصفات والحقايق الالهية والكونية اصولا وفروعا
ثم مد ظل تعينات الوجود المفاض على الكاينات والمضاف
اليها في مرتبة الارواح والمثال والحس من عين ظاهر الوجود
الرحماني من كونه مفيضا لتحقيق تمام الكمال الاسمائي ولو شاء
لجعله ساكنا يعني الظل الاول والثاني ولم يمدها في المراتب
الكونيه لكان الامر تماما بالنسبة اليه لكونه غنيا فكان هذا
المد منه على سبيل الارادة والاختيار لقوله ولو شاء لجعله
لا بالذات كما زعمت الملاحدة لعنهم الله تعالى قلت قولهم
ان لم يشا لم يقع صحيح وقد وقع في الحديث ما لم يشا لم
يكن ولكن صدق الشرطيه كما سبق لا يقتضي صدق
المقدم بالفعل او امكانه فلا ينافيه قاعدة الايجاب فضلا

عن

عن الاختيار الجازم المذكور وعدم منافاة الايجاب انما هو
لما ذكر ان صدق الشرطيه لا يقتضي امكان صدق المقدم فقولهم
والايجاد الكلي اي ايجاده هذا النظام الكلي ولعل النسخة الكوني
للعالم كان له ان لا يشا فلا يظهر اما لنفي الجبر المتوهم المعقول
الضعيف اذ الجبر انما هو عدم صحة الترك بالنظر الى ذاته
تعالى اصلا فالشرطيه لا تصدق فيه واما لانه سبحانه باعتبار
ذاته الاحديه غني عن العالمين فالصوفيه متفقون
مع الحكما فى امتناع صدق المقدم شرطية الثانية مخالفون
معهم فى اثبات ارادة زايدة على العلم بالنظام الاكمل
لازمة لم بحيث يستحيل انفكاكه عن العلم كما يستحيل انفكاك
العلم عن الذات فاذا نظر العقل الى غناه وعدم اقتضائه
لذاته احد المتقابلات حكم بان له ان لا يشا وجود العالم فلم
يظهر العالم واما اذا نظر الى علمه الشامل حكم بعدم عدم مشية
بل بعدم امكانه لكن نظرا الى العلم لا الى النظر الى ذاته ليكون جبرا
قال الشيخ فى فص الحكمة المهيمنة فى الكلمة الابراهيمية ما حاصله
انه ليكون الحكم علينا بالوجود وتوابعه من الحق سبحانه وتقدس
بمقتضى اعياننا واستعدادا قال الله تعالى فلله الحجة البالغة
على المحجوبين ثم قال فى هذا الفص ايضا فان قلت فما فايدة
قوله فلو شاء لهديكم اجمعين اي اذا كان قبول احد النقيضين
من مقتضيات استعداد الممكن وعلينه فما معنا قوله تعالى فلو
شاء قلنا لو نشاء حرف امتناع لامتناع قال المصري فى شرحه
اي يدل على امتناع الثاني لامتناع المقدم فغاية الاية امتناع
هداية الجميع لامتناع تعلق مشيئته سبحانه بها وانما امتنع تعلق
مشيئته سبحانه بها لان الاعيان متفاوتة الاستعداد بعضها
قابلة للهداية وبعضها غير قابلة وعلمه سبحانه تابع للاعيان

لا يتعلق بها الا على ما هي عليها في انفسها ومشيته تابعة للعلم
وقال في موضع اخر من شرحه فان قلت الاعيان مع استعداداتها
مجعولة للحق فللحق الحجة البالغة قلنا هي مجعولة له تعالى فايضة
بتجلياته الذاتيه بلا تخلل ارادة واختيار بل بالايجاب المحض فليس
لاحد ان يقول يارب لم جعلتني كذلك فان قلت فما وجه المثوبات
والعقوبات قلنا الحق جواد مطلق فكل ما يطلب لسان الاستعداد
يجود به سواء كان من جنس المثوبات او العقوبات هذا ولعله
يميل الى هذا ما جري على لسان شيخ الكل في الكل سالك السنة
النبويه واخذ الطريقة المصطفوية الشيخ الاشعري حيث قال
هو الحكيم الفعال يتصرف في ملكه كيف يشاء ان اثاب فبفضله
وان عاقب فبعدله لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون والاولى
لامثالنا كف اللسان عن مثل هذا المقال اعوذ بالله تعالى
من الحرمان والضلالة بقي القول في ان الاثر القديم هل
يستند الى المختار ام لا ثم اعلم ان المتكلمين بل الحكما ايضا
اتفقوا على ان القديم لا يستند الى الفاعل المختار لان
فعل المختار مسبوق بالقصد الى الايجاد لان القصد من
مبادي الافعال الاختياريه كما تقرر عندهم مقارن لعدم ما قصد
ايجاده ضرورة اي ذلك القصد مقارن لعدم قصد ايجاده
فان القصد ايجاد الموجود محال فالمتكلمون اثبتوا اختيار
الفاعل وذهبوا الى نفي الاثر القديم فقالوا بحدوث
كل شئ حدوثا زمانيا غير ذاته تعالى وصفاته والحكما اثبتوا
وجود الاثر القديم وذهبوا الى نفي الاختيار حيث اثبتوا
العقول العشر والنفوس الناطقة والافلاك وهيولي العناصر
على القول بقدمها واما الصوفيه فهم جوزوا اسناد الاثر
القديم الى الفاعل المختار وجمعوا بين اثبات الاختيار

والقول

والقول بوجود الاثر القديم فانهم قالوا افاد الكشف الصريح
ان الشئ اذا اقتضى امرا لذاته اي لا بشرط زايد عليه
وهو اي ذلك الاقتضاء هو المسمى عراء اذ هو مرتبة التجرد
والتعرية عن الشروط وان اشتمل على شرط او على شروط هي
عين الذات كالنسب والاضافات اي الحيثيات المتواردة على
الذات اي الذات من جهة الحيثيات فنح ليست هذه الشروط
غيرها فلا يزال على ذلك الامر ويدوم له ما دامت الذات
وانه كالقلم الاعلى فانه اول مخلوق حيث لا واسطة بينه
وبين خالق يدوم بدوامه قال السيد السند قدس سره في شرح
المواقف ان المعلول الاول من حيث انه مجرد تعقل ذاته
ومبدئه يسمى عقلا ومن حيث انه واسطة في صدور ساير
الموجودات ونقوش العلوم يسمى قلما ومن حيث توسطه في
افاضة انوار النبوة كان نور سيد الانبياء صلوات الله عليه
وتسليماته فلا منافاة بين الاحاديث الثلاثة التي هي اول ما خلق
الله القلم واول ما خلق الله نوري واول ما خلق الله تعالى
العقل هذا واقول الظاهر من كلمات بعض الصوفية المتالهين
ان المراد بالقلم الاعلى ويسمونه الروح الاعظم وام الكتاب
والحقيقة المحمدية ايضا هو مرتبة التعين الاول الذي هو
عندهم عبارة عن الوحدة الصرفة والقابلية المحضة وهي
المرتبة التي يتحقق فيها الحقايق والاعتبارات على سبيل الاجمال
والتعين الثاني تفصيل هذه المرتبة ويمكن ان يكون المراد
بالمعلول الاول في كلام السيد قدس سره هو هذه التعين وكانهم
تمسكوا في ذلك الى ما ذكره الامدي من ان سبق الايجاد
قصدا على وجود المعلول كسبق الايجاد ايجابا اي في وجوب
تقديمه على الفعل فكما ان سبق الايجاد الايجابي سبق

بالذات لا بالزمان فيجوز مثله ههنا بان يكون الايجاد
القصدي مع وجود المقصود زمانا ومتقدما عليه بالذات
وبما ذكر من وجه التشبيه اندفع ما يتوهم ان التفريع يدل على جواز
كون التقدم ذاتيا في سبق الايجاد القصدي والمفرع عليه يدل
على وجوب كون سبقه ذاتيا على ما يقتضيه التشبيه بسبق
الايجاد الايجابي ووجه الدفع ظاهر وح جاز ان يكون بعض
الموجودات واجبا في الازل بالواجب لذاته مع كونه مختارا
فيكونان معا في الوجود وان تفاوتا في التقدم والتاخر
بحسب الذات كما ان حركة اليد سابقة على حركة الخاتم وان
كانت معها في الزمان اقول هذا هو الذي ذكره الامدي اعتراض
على الاستدلال على حدوث العالم بكونه مسبوقا بالقدرة والاختيار
فان قيل نحن اذا رجعنا وجداننا ولاحظنا معنى القصد
جزمنا بان القصد الى تحصيل الشيء والتاثير فيه لا يعقل
الا حال عدم حصوله كما ان ايجابه لا يعقل الا حال حصوله
وان كان سابقا عليه بالذات وهذا المعنى اي كون القصد
حال عدم الحصول المقصود ضروريا لا يتوقف الا على
تصور معنى القصد والارادة كما ينبغي قلنا الراجع الى
وجدانه انما يدرك قصده وارادته الحادثة الناقصة
لا الارادة الكاملة الازلية ولا شك انهما يختلفان
حكما فالاولى ليست كافية في تحصيل المراد ولهذا يتخلف
المراد عنها كثيرا والثانية كافية فيه فلا يمكن تخلفه عنها
فاين احدهما عن الاخرى اقول هذا السوال والجواب ماخوذان
من شرح المواقف حيث قال قد يقال تقدم القصد على الايجاد
كتقدم الايجاد على الوجود في انهما بحسب الذات فيجوز مقارنتها
للوجود زمانا لان المح هو القصد الى ايجاد الوجود بوجود قبل

هذا

هذا الوجود وبالجملة فالقصد اذا كان كافيا في وجود
المقصود كان معه واذا لم يكن فيتقدم عليه زمانا كقصدنا الى
افعالنا اعلم ان الصفات الكمالية كالعلم والقدرة لها
اعتباران احدهما اعتبار نسبتها الى الحق سبحانه بلا ملاحظة
وحدته الصرفة ومرتبة غناءه عن العالمين وهي
بهذا الاعتبار ازلية ابدية كاملة لا شائبة نقص فيها
اذ مرتبة الغنا يقتضي عدم اعتبار وجود ما سواه فان
وجود الاعيان الثابتة في عالم الحس والشهود انما هو
للمظهرية والفناء الكلي هو عدم الاحتياج من كل وجه
حتى عن المظاهر وح لا يكون نقص اصلا وثانيهما ان
نسبة الماهيات الغير المجعولة والمراد بعدم جعلها عدم
جعل الجاعل تلك الماهية تلك الماهية فان الجاعل لا يجعل
الانسان انسانا كما نقل عن ابن سينا الى نوره الوجودي
الذي في مرتبة اقتضائه الظهور نسبة المرايا الى ما ينطبع
فيها من شان المتجلي بالصفات الكماليات يظهر بحسب
المجلى لا بحسبه فاذا تجلى في امر ظهرت صفاته الكمالية
فيه بحسبه اي على وفق ذلك الامر واستعداده لا بحسب
المتجلي سبحانه اي لا بحسب ذاته سبحانه من حيث هي فالعارف
اذا ادركها بوجدانه اضاف النقص الى عدم قابلية
المحل واسندها اليه سبحانه كاملة مقدسة عن شائبة
النقص وان اسندها اليه ناقصة كان هذا الاسناد
باعتبار ظهوره في مجاليه لا بحسب صرافة وحدته
اقول لا يخفى على من فتح الله عين بصيرته ان التجلي من
الذات الالهية لا يكون ابدا الا بصورة المتجلى له واستعداده
فالعبد المتجلى له ما راى سوى صورته في مراة الوجود للحق

وسوي الوجود المتعين في هذه الصورة بحسبها لان الذات
الالهية ليس لها في حد نفسها صورة متعينة حتى يظهر بل
هو مراة الاعيان فيظهر فيها صورة المتجلى له بقدر القابلية
والاستعداد وكما ان المرآة حين مشاهدة الصورة ليست
بمرئيته والمرئي انما هو الصورة المرتسمة فيه الا ان المرآة
يمكن ان يري قصدا حين الاعراض عن الصورة بخلاف
الوجود الحق سبحانه وتعالى فانه لا يمكن شهوده من حيث
الاطلاق من غير تقييد بالمظاهر ومن هذا المقام ما قاله
الشيخ في اخر فص الحكمة المهيمنية وليس له انا بانا بمعنى
انه ليس له انانية بحيث تخرج به عن الاطلاق بانانيتي
ولكن في مظهره اي فليس انانية الا مظهر اله وليس هو تعالى
منحصرًا في انانيتي اذ المطلق لا يتقيد بالمقيد وان ظهر فيه
فنحو له كمثل اناه تظهر هويته المطلقة فينا متعينة بتعيننا
كما يتعين الماء بانائه يقولون لون الماء لون انائه وغير
العارف اما اسندها اليه سبحانه ناقصة من غير تمييز
بعض المراتب عن بعض اي من غير تمييز مراتب النقص
المتازة بعضها عن بعض وغير تمييز مرتبة اطلاقه تعالى و
المرفه عن مرتبة التغيرات والمجالى او نفاها اي نفي الصفات
عنه بالمرة لئلا يلزم النقص في صفاته تعالى عما يقول الظالمون
وكلا هذين الامرين باطل فاما الاول فلان النقص في ذاته
وصفاته مستحيل واما الثاني فلان نفي الصفات عنه يشهد
بخلافه دون الانبيا والاوليا كما مر القول في كلامه
سبحانه وتعالى والدليل على كونه تعالى متكلما اجماع
الانبيا عليهم السلام فانه تواتر عنهم انهم كانوا يثبتون له
الكلام ويقولون انه تعالى امر بكذا واخبر عن كذا وكل

ذلك

ذلك من اقسام الكلام اقول لا يخفى ان صدق الرسول انما
يتوقف على تصديق الله تعالى اياه وهذا التصديق لا تم انه لا
يكون الا بالكلام حتى يلزم الدور في اثبات الكلام باخبار الرسول
به بل يمكن ان يكون باظهار المعجزة على وفق دعواه اعلم ان
هنا قياسين متعارضين احدهما ان كلامه تعالى صفة له اي
صفة ذاتية ليترتب عليه الكبرى وكل ما هو صفة له فهو قديم
ينتج فكلام الله تعالى قديم وثانيهما ان كلام الله تعالى
مؤلف من اجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود وهو للحروف
الغير القارة الذات وكل ما هو كذلك فهو حادث ينتج فكلامه تعالى
حادث فافترق المسلمون الى فرق اربع بقدر مقدمات القياسين
معًا فرقتان منهم ذهبوا الى صحة القياس الاول وقدحت
منهما في صغرى القياس الثاني وهو اهل الحق الفرقة الناجيه
التي هي الاشاعرة والماتريدية كما يقول المص بقوله فاهل الحق
الخ وقدحت الاخرى في كبراه وهم الحنابلة القايلون بان كلام
الله تعالى حرف وصوت يقومان بذاته تعالى وانه قديم هذا
ولا يخفى بطلانه ضرورة ان وجود كل حرف مشروط بانقضاء الاول
وفرقتان اخريان ذهبوا الى صحة الثاني وقدحوا في
احدى مقدمتي الاول على التفصيل المذكور وهما الكرامية
والمعتزلة فالكرامية قدحوا في كبراه حيث قالوا ان كلامه تعالى
حروف واصوات حادثة ومع ذلك قايمة بذاته تعالى واجازوا
قيام الحوادث به تعالى ولا يخفى بطلانه واستحالته كما تقرر في كتب
الكلام والمعتزلة قدحوا في صغراه فانهم ذهبوا الى ان كلامه
تعالى حروف واصوات حادثة لكنها غير قايمة بذاته تعالى
بل يخلقه الله في غيره كاللوح المحفوظ وجبرائيل او نبي فاهل
الحق منهم اي من هذه الفرق الاربع والمراد به الفرقة الناجية

اعني الاشاعرة والماتريديه كما سبق قبيل هذا ذهبوا الى صحة القياس
الاول وقدحوا في صغرى القياس الثاني فقالوا كلامه ليس من
جنس الاصوات والحروف بل صفة ازلية قايمة بذاته تعالى هو بها
امر ناه مخبر وغير ذلك مما يدل عليها بالعبارة او الكتابة او
الاشارة فاذا عبر عنها بالعربية فقرآن وبالسريانية فانجيل
وبالعبرانية فتوراة والاختلاف على العبارات دون المسمى
والتفصيل في هذا المقام انه اذا اخبر الله عن شئ او امر
به او نهى عنه الى غير ذلك واداه الانبيا عليهم السلام الى
اممهم بعبارات دالة عليها فلا شك ان هناك امور ثلاثة
معان معلومة وعبارات دالة عليها معلومة ايضا وصفة
تمكن بها من التعبير بها عن تلك المعاني بهذه العبارات
لافهام المخاطبين ولا شك في قدم هذه الصفة بالنسبة اليه سبحانه
وكذا في قدم صورة معلومية تلك المعاني والعبارات بالنسبة
اليه تعالى فان كان كلامه عبارة عن تلك الصفة ولا شك
في قدمه ومغايرة هذه الصفة للعلم مما لا يخفى فان كلمات
غيره تعالى معلومة له تعالى لكن لم يتعلق به هذه الصفة وان
كان عبارة عن تلك المعاني والعبارات فلا شك انها
باعتبار معلوميتها له سبحانه ايضا قديمة لكن لا يختص
هذا القدم بها بل يعمها وساير عبارات المخلوقين
ومدلولاتها لانها كلها معلومة لله سبحانه ازلا وابدا
وانما المضي والحضور والاستقبال بالنسبة الينا ثم اقول ما ذكره
من التعميم غير مضر فان تلك المعاني والعبارات مغاير للمعلومات
الاخر بالاعتبار وهو اعتبار تعلق تلك الصفة المذكورة سابقا
به دون المعلومات الاخر نعم لا يرد ان المعتزلة ايضا لم يتنازعوا
في قدم المعلومات بحسب الوجود العلمي فانهم لم يتنازعوا في

هذا

هذا لكنهم تنازعوا في ازلية تلك الكلمات في علمه بحسب تعلق
تلك الصفة المذكورة فانها عندهم في علمه تعالى ككلمات غيره
تعالى ولذا يقال انهم ما قالوا بالكلام النفسي الذي قال به
المتكلمون وان كان عبارة عن امر اخر وراء هذه الثلاثة
وهي تلك الصفة وصورة تلك المعاني والعبارات فليس على
اثباته دليل يقوم على ساق كناية على انه ليس له دليل
وما اثبته المتكلمون من الكلام النفسي فان كان
عبارة عن تلك الصفة فحكمه ظاهر فانه قديم بلا شك اقول
لم تصادف في كلام احد المتكلمين على هذا وانما قالوا معنى
كونه تعالى متكلما هو قيام صفة التكلم به تعالى وان كانت
عبارة عن تلك المعاني والعبارات المعلومة فلا شك
ان قيامها به سبحانه ليس الا باعتبار صورة معلوميتها
فليس صفة براسها بل هو من جزئيات العلم اقول
بينه وبين العلم تغاير اعتباري كما قرر واما المعلوم فسواء
كانت العبارة او مدلولاتها فليس قايما به سبحانه فان العبارات
بوجودها الاصلي من المعتزلة مقولة الاعراض الغير القارة
واما مدلولاتها فبعضها من قبيل الذوات وبعضها من
قبيل الاعراض الغير القارة فكيف يقوم به سبحانه قال الفاضل
الدواني في شرحه على العقايد كلامه تعالى هو الكلمات التي
رتبها الله في علمه الازلي وهذه الكلمات بحسب وجودها
العلمي ازلية والكلمات لا تعاقب بينها في الوجود العلمي
حتى يلزم حدوثها وانما التعاقب في الوجود الخارجي وهو
بحسب هذا الوجود الخارجي كلام لفظي فلا يلزم كونه تعالى
محلا للحوادث ولا كونه كلام الله تعالى قايما بغيره ولا قدم
الاصوات والحروف المتعاقبة ولا ان الاصوات مع كونها

من الاعراض السيالة قايمة بذاته تعالى من غير ترتيب والترتيب
فينا لقصور الآلة فانه يودي الى سفسطة ظاهرة ولان لا
يكون انكار كون ما بين الدفتين كلام الله تعالى كفرا اذ على
هذا ليس معنى كون هذا المكتوب كلام الله تعالى الا انه (والصور ان كون اي)
ذلك الكلام موجودا بالوجود اللفظي ولعل هذا هو مراد
المص من اثبات المحذور في المعلوم دون العلم خذه فانه
غاية التحقيق ولنذكر في هذا المقام كلام الصوفية ليتضح
ما هو الحق ان شاء الله تعالى قال الامام حجة الاسلام
الكلام على ضربين احدهما مطلق في حق الباري والثاني في
حق الادميين اما الكلام الذي ينسب الى الباري تعالى
فهو صفة من صفات الربوبية فلا تشابه بين صفات الباري
تعالى وصفات الادميين فان صفات الادميين زايدة على
ذواتهم لتكثر وحدتهم وتقوم ابنيتهم اي هويتهم وذواتهم
بتلك الصفات يعني ان وحدتهم يتكثر بتلك الصفات كذا
وليست وحدتهم وحدة من كل الجهات ويتعين حدودهم
ورسومهم بها مثل النطق في حيوان ناطق والضحك في حيوان
ضاحك وصفة الباري لا تحد ذاته ولا ترسمه اما الحد
فلان ماهيته بسيطة عقلا وخارجا والحد يلزمه التركيب
واما الرسم فلان الظاهر ان الرسم يكون بالعرضيات وكل ما
يدركه المحدث محدث ليس يعرضه تعالى فلا يكون رسما
والاضافات والسلوب امور اعتبارية غير موجودة لا يتصف
به الواجب تعالى وهذا اسر ما قاله بعض المذاهب ان معرفته
تعالى ممتنعة منهم الامام حجة الاسلام الغزالي ولان
صفاته تعالى لقدمها لا يدركها المحدث فكيف يحد او يرسم
واما المعرفة الواجبة شرعا عندنا فانما هو التصديق بوجوب

واجب

واجب الوجود وصفاته الكمالية الثبوتيه وتنزهه عن سمات النقص
فليست اذا اشياء زايدة على العلم الذي هو حقيقة هويته
تعالى التوزيع انما هو بالنظر الى كون الصفات عين ذاته
واما كونه عين العلم فانما هو امر واقعي لا دخل له في التوزيع
ومن اراد ان يعد صفات الباري عدا مبنيا على كونها
متغايرة للذات وبعضها لبعض تغايرا حقيقيا فقد اخطا
بناء على كون العد بهذا الاعتبار والا فالعد بناء على
التغاير الاعتباري ليس بخطا فالواجب على العاقل
الايتامل ويعلم ان صفات الباري لا تتعدد ولا ينفصل
بعضها عن بعض وكذا عن الذات الا في مراتب العبارات
ومراد الاشارات اي تغايرها انما هو بتغاير الالفاظ والحيثيات
واذا اضيف علمه الى استماع دعوة المضطرين يقال
سميع واذا اضيف علمه الى رؤية ضمير الخلق يقال بصير
واذا فاض من مكنونات علمه على احد من الناس من
الاسرار الالهيه ودقايق جبروته وربوبيته يقال
متكلم اعلم ان الجبروت مبالغة الجبر كما ان الملكوت مبالغة
الملك فليس بعضه انه اسمع وبعضه آلة البصر وبعضه
آلة الكلام فاذا كلام الباري ليس شيا سوى افادته مكنونات
علمه على من يريد اكرامه قال الدواني في رسالته الجديدة
انه تعالى من حيث انه يصح بسبب علمه بالممكنات على
الوجه الاصلح ان يصدر عنه جميعها قدرة اذ القدرة ما بسبب
يصح صدور الفعل عن الفاعل بحسب ذاته ومن حيث
ان علمه تعالى بذلك النظام يقتضي وجودها في الخارج مريد لا ستقلال
ارادة اذ الارادة امر يخصص احد المقدورين ومن حيث
انه يدرك الاشيا ويوجدها بالفعل حي اذ الحي هو الدراك

الفعال فقد رجعت صفاته الذاتيه كلها العلم ورجع العلم
الى الذات الا الى الله تصير كما قال الله تعالى فلما جاء موسى
لميقاتنا وكلمه اي شرفه الله بقربه وقربه بقدسه دفع لوهم
كون المراد القرب الحقيقي الى ذاته واجلسه على بساط انسه
اي محبته والفته وشافهه باجل صفاته وكلمه بعلم ذاته
عطف تفسير لقوله وشافهه باجل صفاته كما شاء تكلم وكما
اراد سمع تصريح بان كلامه تعالى انما هو بالعلم الا افادة
مكنونات علمه على من يريد اكرامه وفي الفتوحات المكيه
قدس الله تعالى سره مصدر رها ان المفهوم من كون القران
حروفا امران الواحد المسمى قولا وكلاما ولفظا والامر
الاخر يسمى كتابة ورقما وخطا والقران يخط فله حروف
الرقم اي حروف ترقم وتكتب وينطق به فله حروف
اللفظ اي حروف يتلفظ به فما يرجع الى كونه حروفا منطوقا
بها هل هو كلام الله تعالى الذي هو صفة او هو المترجم
عنه فاعلم ان الله قد اخبر نبيه انه سبحانه يتجلى في القيامة
في صور مختلفة فيعرف وينكر قالوا يتجلى الحق سبحانه وتعالى
في صور اعتقاداتهم الردية فينكرونه ثم يتجلى لهم في صور
الاعتقادات الحسنة فيعرفونه بل المقيدون له تعالى ينكرونه
اذا تجلى لهم بغير صورة قيدوه بها واما من اطلقه عن التقيد
لم ينكره واقربه في كل صورة يتحول فيها قال الشيخ ابو مدين
شعر لا تنكر الباطل في طوره فانه بعض ظهوراته ومن
كانت حقيقته يقبل التجلي اي ماهيته يقبل التجلي كما عرفت
من الاخبار المذكورة هنا فلا يبعد ان يكون الكلام بالحروف
المتلفظ بها المسماة كلام الله لبعض تلك الصور كما يليق بجلاله
بان يكون الكلام الصادر من العباد لبعض تلك الصور الذي يتحول

فيه

فيه ذلك المتكلم الواجب تعالى وتقدس وكما تقول تجلى
في صورة كما يليق بجلاله كذلك تقول تكلم بحروف وصوت
كما يليق بجلاله اي ينسب اليه التكلم بالحروف والاصوات
الذي يكون بالالة لكن على وجه يليق بجلاله بان يكون
النسبة اليه بواسطة تنزله الى صورة يمكن ذلك الانتساب
اليه وقال رضي الله عنه بعد كلام طويل فاذا تحققت
ما قررناه تبينت ان كلام الله هو المتلو المسموع المتلفظ
به المسمى قرانا وتوراة وزبورا وانجيلا فلا يرد ما يرد على القايلين
بالكلام النفسي من ان لا يكفر من يمنع كون ما بين الدفتين
كلام الله تعالى كما مر وقال الشيخ صدر الدين القونوي
قدس سره في تفسير الفاتحة كان من جملة ما من الله به على
عبده اراد به نفسه اي اراد الشيخ نفسه ان اطلعه على بعض
اسرار كتابه الكريم الحاوي على كل علم جسيم اي عظيم
وهذا النقل انما هو تاييد لما نقله من الفتوحات واراه انه
ظهر عن مقارعة غيبيه اي اقتضاء في الغيب واقع بين
صفتي القدرة والارادة اذ الصفة القديمة التي بها يسمى
الواجب تعالى متكلما هو عين القدرة ويلزم الارادة مع هذه
الصفة لتخصيص طرف وقوع الكلام متصفا بحكم ما احاط
به العلم في المرتبة الجامعة بين الغيب والشهادة وهو
عالم المثال وجمعه بين الغيب والشهادة من حيث
ان فيه تجردا بالنظر الى عالم الشهادة وعدم تجرد بالنظر
الى عالم الغيب لكن على نحو ما اقتضاه الموطن والمقام
وعينه حكم المخاطب وحاله ووقته اي يعين ذلك النحو
حكم المخاطب واقتضاه من الامر والنهي والمضي والاستقبال
والحال بالتبعيه والاستلزام اي يقتضيه بالتبعيه والاستلزام

اي بان يستلزم ويستتبع ذلك النحو حال المخاطب فلا يتاتى
ان يقال ان الازمنة بالنظر اليه تعالى حتىسا وهو صفته القديمة
امر واحد فكيف ورد بعضها في صور الكلمات الماضية وبعضها
في صور الاستقباليه وبعضها في صور الامر وعلى هذا القياس
فالذى يظهر من كلام هو لاء الاكابر ان الكلام الذي هو صفته
سبحانه ليس سوى افادته وافاضته مكنونات علمه على
من يريد اكرامه وان الكتب المنزلة المنظومة من حروف
وكلمات كالقران وامثاله ايضا كلام فانه تواتر عنهم انهم
كانوا يثبتون له الكلام ويقولون انه تعالى امر بكذا ونهي
عن كذا واخبر بكذا وكل ذلك ايضا كلام لكنها من بعض صور
تلك الافادة والافاضة اقول يوافق هذا ما كتب في بعض الرسايل
نقلا عن المرشد الكامل خلاصة الدودمان المولوي الشيخ سلطان
ولد انه كان بمدينة بلخ واعظ من اهل الكشف فاتي الى مجلس
وعظه ذات يوم سائل يسال عمامة فخلج ببال احد من الحاضرين
انجاح سالته ثلاث مرات فامتنع اخرا ما اعطاه وكان الواعظ
اذ ذاك يقول في وعظه ايها الناس مضى ازمنة كثيرة شهودة
يتكلم معكم وانتم لا تستمعون اليه فقام ذلك الرجل يستعجب
ويطلب من الواعظ بيان كيفية تكليم الله تعالى فقال الواعظ
ايها العزيز ليس يكفي كلامه ثلاث مرات لاعطاه عمامة واحدة
فشهق الرجل واعطى كل ما لبسه الى السائل وعقد الارادة مع
الواعظ وكذا ما نقله المص في شرح الفصوص حيث قال قال الشيخ
الكبير صدر الدين القونوي رضي الله تعالى في كتاب النفحات
ان لصورة معلومية كل شئ في عرصة العلم الالهي الازلي مرتبة
الحرفية فاذا صبغه الحق بنوره الوجودي الذاتي وذلك بحركة
معنوية معقولة يقتضيها شان من الشئون الالهية المعبر عنه

بالكتابة

بالكتابة تسمى تلك الصورة اعني صورة معلومية الشئ المراد تكوينه كلمة
وبهذا الاعتبار يسمي الحق سبحانه وتعالى الموجودات كلمات ونبه
على ذلك في غير موضع من كتابه العزيز فسمى عيسى عليه وعلى نبينا
الصلوة والسلام كلمة وقال ايضا لا تبديل لكلمات الله وقال في حق
ارواح عباده اليه يصعد الكلم الطيب اي الارواح الطاهرة فاذا
فهمت هذا عرفت ان شيئية الاشيا من حيث حرفيتها من حيث
حرفيتها شيئية ثبوتية في عرصة العلم ومقام الاستهلاك في
الحق سبحانه وانها بعينها في عرصة الوجود العيني باعتبار
انبساط نور وجود الحق عليها وعلى لوازمها كلمة وجودية
هذا واذا كان صورة معلومية الاشيا في عرصة علمه حروفا وصورة
معلومية الاشيا المرادة تكوينها كلمة يظهر كون افادة مكنونات
علمه تعالى كلاما كل الظهور فتامل ولما جعل كلامه هذه الافادة
المذكورة مطلقا والمقصود اثبات ان ما يتلفظ به من القرآن
ومثاله كلام الله تعالى استدرك على الكلام بقوله لكنها من
بعض صور تلك الافادة والافاضة ظهرت بتوسط العلم
والارادة والقدرة في البرزخ الجامع بين الغيب والشهادة
يعني عالم المثال الذي هو من بعض مجاليه الصورية المثالية
اذ كل عالم مجلى لصورة من صوره فعالم المثال ايضا من بعض
مجاليه الصورية المثاليه اي هذا العالم بعض من مجاليه التي هي صور
مثاليه كما يليق به سبحانه اي هذا العالم مجلى له لصوره المثالية تجليا
يليق بشانه تعالى فالقياسات المذكورات في صدر المبحث ليس
بمتعارضين في الحقيقة فالمراد بالمراد لكلام الاول في القياس
الاول الصفة القايمة بذاته سبحانه وفي الثاني ما ظهر في البرزخ
من بعض المجالي الالهيه وهي الحروف والاصوات التي تتلى وتسمع
ويتلفظ بها والاختلاف الواقع بين فرق المسلمين لعدم

الفرق بين الكلامين والله سبحانه وتعالى اعلم والا فلا نزاع بينهم
فان الكلام الذي اثبت قدمه الفرقة الاخرى بالقياس الاول
هو تلك الافادة والافاضة القديمتان الراجعتان بالحقيقة الى القدرة
التي هي صفة قديمة والكلام الذي اثبت حدوثه الفرقة الاخرى
بالقياس الثاني انما هو الكلام الظاهر في عالم المثال لما انه يلزم
ان يكون بالحروف والاصوات ولا باس بحدوثه عند الفرقة
الاولى كما لا باس بقدم الاولى عند هذه الفرقة ولما كانت المسالة
غامضة تصدى لتاييدها بقوله قال بعضهم في قوله تعالى
واذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الارض خليفة اعلم ان
هذه المقاولة تختلف باختلاف العوالم التي تقع التقاول
فيها فان كان واقعا في عالم المثال بان يكون المقاولة مع الارواح صح
لا من حيث التجرد اذ هذا النوع من المقاولة يلزم ان يكون
في عالم المثال لما انه يلزم ان يكون بالحروف والاصوات
فهو شبيه بالمكالمة الحسية التي هي مكالمة بعضنا مع بعض
وذلك بان يتجلى لهم الحق اقول اي يتجلى لهم الحق باعتبار
صفته التي هي الكلام القديم تجليا مثاليا كتجليه لاهل الاخرة
بالصور المختلفة كما نطق به حديث التحول وهو الذي اشير
سابقا في قوله فاعلم ان الله تعالى قد اخبر الخ وان كان واقعا
في عالم الارواح من حيث تجردها فهو كالكلام النفسي
فيكون قول الله تعالى لهم القاؤه في قلوبهم المعنى المراد
فان التقاول مع الارواح من حيثية التجرد لا تقتضي الحروف
والاصوات ومن هذا يتنبه الفطن على كلام الله تعالى ومراتبه
فانه عين المتكلم في مرتبة عدم ظهور تلك الصفة القديمة
في شيء من الصور ومعنى قائم به في الاخرى كالكلام النفسي
وذلك في مرتبة الارواح من حيث التجرد وانه مركب من

الحروف

الحروف ومعبر بها في عالم المثال والحس بحسبها قوله
والحس مبتدا وقوله بحسبها خبره اي الحس بكلام الله تعالى
واستماعه فان السمع ايضا من الحواس بحسبها اي بحسب
عالم المثال لا بحسب عالم الارواح المجردة او المرتبة العلمية
وعدم ظهور تلك الصفة القديمة بشيء من الصور وكون الحس
عطف تفسير لعالم المثال ويكون تسمية عالم الحس بالنظر
الى عالم الغيب والارواح وقوله بحسبها قيد التركيب والتعبير
تكلف بعيد وفي بعض النسخ في عالمي المثال والحس بحسبها
وله وجه متجه ايضا ثم اعلم ان هذا الظهور بصور الحروف
والاصوات في عالم المثال على قياس ما ذكره الفاضل الدواني
في زورائه في ظهور الكلمات النفسانية لنا بصور الحروف
والاصوات اما يكون تلك الصفة القديمة كالصوت وهذه
الحروف والاصوات الظاهرة في عالم المثال صداؤه وكون
تلك الصفة صورة وهذه عكوسه الظاهرة في الهوي المختلفة
بحسب اوضاع المراة وهيئاته لشدة صقالة مراة الهوي
غير ممكن اذ المجانسة التي بين الهوي وتلك الصفة
القديمة ويتوقف عليه الانعكاس وارجاع الصدا اليه واثبتها
ذلك الفاضل بينه وبين الروح الحيواني منتف ههنا
اللهم الا ان تثبت المجانسة بين تلك الصفة التي هي
عينه ومراة الهوي باللطافة اللازمة للصقالة بل انما هو
ظهور كظهور الله تعالى بحسب التجلي في مظاهر الاعيان
كما مر غير مرة قال الشيخ رضي الله تعالى عنه في الفص الحكمة
النبوية في كلمة عيسوية الموجودات كلها اي روحانية او
مثالية او جسمانية كلمات الله تعالى التي لا تنفد اي لا
تتناهى فانها صادرة عن قول كن وكن كلمة الله فسمي الموجودات

كلمة تسمية للمسبب باسم السبب او لان الموجودات تعينات
واقعة على النفس الرحماني كما ان الالفاظ واقعة على النفس
الانساني فهل ينسب تلك الكلمة اليه بحسب ماهو عليه
في مقام الجمع من التنزه عن ان يكون كلامه صوتا وحرفا فلا
يعلم ح ماهيتها اي ماهية كلمة كن لان في ذلك المقام لا مغايرة
بين الذات والصفات فكما لا يعلم حقيقة الذات لا يعلم ماهية
الصفات ايضا او ينسب اليه حين نزل هو تعالى في وطن
المثال او الخيال او الحس الى صورة من يقول كن فيكون
قول كن المركب من الحروف لتلك الصورة التي نزل الحق
سبحانه اليها وظهر فيها ولهذين الاحتمالين في قول كن قال
الشيخ رضي الله عنه في هذا الفص ايضا ولولاه ليصدر عنه
بعض الموجودات بواسطة كن المنسوبة اليه تعالى بحسب
ماهو عليه ولولا انا من الافراد الكاملين من الانسان ليصدر
عنه تعالى بواسطة كلمة كن المنسوبة اليه تعالى بحسب نزوله
لبعض الاخر من الموجودات لما كان الذي كان اي لما وجد
ما وجد لان الموجودات منحصرة في هذين القسمين هذا اخر
ما وصل الينا من النسخ الصحيحة نوع تصحيح ووصلت
في هذه السنة وهي سنة ستة ومائة والف الى نسخة فيها
مبحث الخلق الا انها كانت مغلوطة غير قابلة للتصحيح فتركنا
شرحها مرة هربا من زلة الاقدام في نحو هذه الامور العظام
ثم لما رايت ان البركة والفيض في اواخر الكتب اردت ان
اشرحه ايضا ليكون سببا لنقله فيحصل للكتاب يمن الاهتمام
والاختتام فاقول والتوفيق من الله الملك العليم العلام قال
المص ذهب الشيخ الاشعري رحمه الله تعالى الى ان مطلب
افعال العباد الاختيارية واقعة بقدرة الله تعالى وحدها

وليس

وليس لقدرتهم تاثير فيها بل الله سبحانه اجرى عادته
بان يوجد في العبد قدرة واختيارا فاذا لم يكن هناك
مانع اوجد المقدور مقارنا لهما فيكون فعل العبد مخلوقا
لله تعالى ابداعا واحداثا ومكسوبا للعبد والمراد بكسبه
اياه مقارنته لقدرته من غير ان يكون هناك منه تاثير
او مدخل في وجوده سوى كونه محلا اقول اما اكثر المعتزلة
فذهبوا الى انه واقع بقدرة العبد وحدها على سبيل الاستقلال
بلا ايجاب بل باختيار وقالت طايفة انها واقعة بالقدرتين
معا ثم اختلفوا فقال الاستاذ بمجموع القدرتين على ان
يتعلقا جميعا بالفعل وجوز اجتماع الموثرين على اثر واحد
وقال القاضي على ان يتعلق قدرة الله تعالى باصل الفعل
وقدرة العبد بصفته اعني بكونه طاعة ومعصية الى غير
ذلك من الاوصاف التي لا يوصف بها افعاله تعالى كما في
لطم اليتيم تاديبا او ايذاء فان ذات اللطم واقعة بقدرة الله
تعالى وتاثيره وكونه طاعة على الاول ومعصية على الثاني
بقدرة العبد وتاثيره ثم اعلم انه كتب في الحاشية قال الشيخ
رضي الله عنه في المجلد الاول من الفتوحات في المسائل معنى
الكسب تعلق ارادة الممكن بفعل دون غيره فيوجد الاقتدار
الالهي عند هذا التعلق فيسمى ذلك كسبا هذا اقول الغرض
مما ذكره نقلا عن الشيخ ليس الا تاييد الكلام المذكور في
الاصل وقال الحكماء وهي واقعة على سبيل الوجوب وامتناع
التخلف بقدرة يخلقها الله تعالى في العبد ان قارنت حصول
الشرايط وارتفاع الموانع اقول دليلنا معاشر الاشاعرة
ان فعل العبد ممكن وكل ممكن مقدور له تعالى وليس شيء
مما هو مقدوره تعالى واقع بفعل العبد لامتناع اجتماع

قدرتين مؤثرتين على امر واحد وايضا لو كان العبد خالق افعاله
لوجب ان يعلم تفاصيلها وليس كذلك ولانه لو كان العبد خالق
افعاله فلا بد انه يتمكن في تركه وفعله وان يتوقف ترجيح فعله
على تركه على مرجح وذلك المرجح لا يكون من العبد والا لزم التسلسل
في صدور ذلك المرجح منا يصنا الى غير ذلك من الادلة ومذهب
الصوفيه القايلين بوحدة الوجود ان الوجود الحق سبحانه
لما نزل عن مرتبة وحدته واطلاقه الى مراتب الكثرة والتقيد
تنزلا ناشئا عن حبه الذاتي للظهور فان ذاته تعالى كانت متصفه
بغاية الكمال والجمال فكانت على ما هو شان الحسن مقتضيه
للظهور اقتضاء ذاتيا انما نزل باحوية جميع صفاته واسمائه
اي نزل وحدته الذاتيه مع وحدته الصفاتيه والاسمائيه فان
الاسماء والصفات كلها ثابتة لله تعالى وكل كمال وجمال منحصر فيه
تعالى وتقدس فكما تعينت ذاته بحسب استعدادات
القوابل فتجلى في كل منها بقدر الاستعداد المختص به كذلك
تعينت صفاته واسمائه بحسبها اي القوابل فعلم العباد
وارادتهم وقدرتهم وامثالها من الصفات كلها صفات
للحق تنزلت من اطلاقها ووحدتها الى مراتب التقييد بحسب
استعداد العباد فافعالهم الاختياريه واقعة بقدرة
الله تعالى وليس لهم قدرة وراء ذلك ومعنى كونها مكسوبة
لهم ان لخصوصيات استعداداتهم مدخلا في تقييد
القدرة المتعلقة بها لا ان لهم تاثيرا فيها قال ارباب الذوق
ان السالك السائر في المعارج والمدارج اذا عبر عن الصفات
السيئه وتمكن في الطريقة ينكشف له ان القادر المختار ليس غيره
تعالى وتقدس بل يعلم ان لا وصف ولا فعل لغيره وما يتراءى من
الافعال والصفات ليس الا لمعة الصفات والافعال الالهية

قد ظهرت

قد ظهرت وشعشعت في مشكاة المظاهر ويقال لهذا المقام
اعني مقام فناء الصفات مقام الطمس اي محو الصفات الجزويه
الناسوتيه تحت الصفات الكليه اللاهوتيه وبهذا اول الشيخ
نظام السلسلة النقشبنديه الشيخ خواجه عبيد الله ما ذكره
ابن العربي في الفتوحات المكيه ان العارف الاهمه لم يجعل
محصله نفي الصفات من غيره تعالى عن غيره تعالى وتقدس القول
في صدور الكثرة من الواحد ذهبت الاشعرية الى جواز استناد
اثار متعددة الى واحد بسيط وكيف لا يجوزون ذلك وهم
قايلون بان جميع الممكنات المتكثرة كثرة لا تحصى مستندة
بلا واسطة الى الله تعالى مع كونه منزها عن التركيب اقول
الظاهر ان الاشاعرة يجوزون استناد اثار كثيرة الى الواحد البسيط
بتعدد الالات لا انهم جوزوا استناده الى الواحد البسيط من
كل الجهات يدل عليه قوله فيما سياتي ولا يلتبس الحق قوله
والحكما منعوه اعني استناد الاثار المتعددة الى
المؤثر الواحد البسيط الا بتعدد الالة فانه يفهم منه ان منع
الحكما انما هو من عدم تعدد الالات كما لا يخفى ذكر السيد الشريف
قدس سره في حواشي شرح حكمة العين انكار صدور المتعدد من
الواحد من جميع الجهات مكابرة صرفه ضرورة استلزام تغاير
المعلولين تغاير الجهتين على ما نقل عن الشيخ حيث سال
عنه بهمينار الا ان هذه المقدمة لا تثبت وجود المعقول على
ما ذكروه كالنفس الناطقة فانها مجردة واحدة وحدة حقيقية
كما قرر في محله يصدر عنها اثار بحسب تعدد الالاتها
التي هي الاعضاء والقوى الحالة فيها او بتعدد شرط وكالعقل
الفعال على رايهم والا فنحن لا نثبت العقول اصلا فان الحوادث
في عالم العناصر مستندة اليه بحسب الشرايط والقوابل المتكثرة

علة لكون العقل الفعال مما استند اليه الكثرة بحسب تكثر
الشرايط والقوابل واما البسيط الحقيقي الواحد من كل الجهات
بحيث لا يكون هناك تعدد لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته
الحقيقيه والاعتبارية ولا بحسب الالات والشرايط والقوابل
كالمبداء الاول فلا يجوز ان يستند اليه الا اثر واحد قالوا
لو كان الواحد الحقيقي مصدرًا لامرين كان مصدريته لهذا
غير مصدريته لذلك فان كان كل منها نفس الواحد الحقيقي
كان الواحد حقيقتان مختلفتان وان دخل فيه واحد
منهما لزم تركبه فلم يكن ما فرضناه واحدا واحدا وان خرجا
او خرج احدهما لزم التسلسل في الخارج لان المصدرية الخارجة
لا يمكن ان يستند الى غير الواحد الحقيقي والا لم يكن هو
وحده مصدرًا اجيب بان هذا لو تم يلزم ان لا يصدر منه واحد
ايضا اذ لو صدر منه ذلك فمصدريته لذلك امر مغاير له
فهو اما داخل فيه فيلزم التركب او خارج عنه فيلزم التسلسل
وايضا نقول المصدرية امر اعتباري يستغني عن المؤثر وبنو
على ذلك كيفية صدور الممكنات عن الواجب تعالى
كما هو مذهبهم على ما سياتي ان شاء الله تعالى من اثبات
عقول عشرة يصدر بواسطتها هذه الكثرة من المبدا الاول
تعالى وتقدس ولا يلتبس عليك ان الاشاعرة لما اثبتوا
له تعالى صفاة حقيقة لم يكن هو بسيطا حقيقيا واحدا
من جميع جهاته فلا يندرج على رايهم في هذه القاعدة
ومن يظهر ان الاشاعرة لا ينازعون في المقدمة الثابتة عند الحكما
القايلة بان الواحد من جميع الجهات لا يصدر عنه الا واحد
كما سبق منا الاشارة الى هذا فافهم ولكل من الفريقين
دلايل على ما ذهبت اليه وقوادح فيما ذهب اليه مخالفه

والظاهر

والظاهر ان الحق ما ذهب اليه الحكما من امتناع صدور الكثرة
عن الواحد الحقيقي ولذا وافقهم الصوفيه المحققون في ذلك
اقول وكذا وافقهم المتكلمون لما عرفت ان غرضهم بجواز الاستناد
الى الواحد الحقيقي انما هو جواز الاستناد الى الواحد المجرد
عن القوابل والشرايط لا عن الاعتبارات مطلقا لكن خالفوهم
في كون المبدا الاول كذلك اي واحدا حقيقيا من جميع الجهات
فانهم يثبتون له تعالى صفات وسبا متغايرة عقلا لا خارجا
كما سبق بخلاف الحكما فانهم جعلوا الصفات عينه تعالى واقول
ثم ان من تحقيق مذاهبهم انه تغاير جهات الله تعالى
بتغاير هذه الصفات فيجوزون ان يصدر عنه باعتبار كونه
مبدا العالم كثرة من حيث كثرة صفاته ونسبه واعتباراته واما
من حيث وحدته الذاتيه فلا يصدر عنه الا امر واحد من تلك
الصفات والاعتبارات وبواسطته ان بواسطة ذلك الاعتبار
الواحد يلحقه ساير الاعتبار وباعتبار كثرة الاعتبارات
اي يصدر عنه باعتبار كثرة الاعتبارات الكثرة الوجودية
الحقيقية وهو كثرة ما في عالم الحس والشهود والصوفيه
يوافقون الحكما في امتناع صدور الكثرة عن الواحد الحقيقي
اي الواحد المجرد من جميع القوابل والشرايط والاعتبارات
ويخالفونهم في تجويز صدور الكثرة عن المبدا الاول فانهم
يحتاجون فيه الى اثبات القوابل والشرايط والعقول العشرة
بخلاف الصوفيه فلا يلزم عليهم الا اثبات اعتبارات متعددة
ويوافقون المتكلمين في تجويز صدور الكثرة الوجودية عن
المبدا الاول ويخالفونهم في تجويز صدور الكثرة عن الواحد
الحقيقي اقول قد عرفت ان مرادهم من جواز صدور
الكثرة عن الواحد الحقيقي جوازه عن المبدا الاول ويدل

عليه تعليله سابقا لهم بقوله وكيف لا يجوزون الخ ولما كان
المتكلمون يجوزون استناد الاوتاد الكثيرة الى الواحد الحقيقى
لا حاجة لهم الى تدقيق النظر فى صدور الكثرة عنه بخلاف
الصوفية والحكما هذا مبنى على ان يكون مذهبهم جواز الاستناد
الى الواحد الحقيقى بدون تعدد الاعتبارات واقول قد عرفت
ههنا غير مرة انهم لا يجوزون استناد الاثار الى مثل هذا
الواحد بل يجوزون استناد الاثار الى المبدا الاول تعالى
وتقدس لكن من جهة تعدد الاعتبارات فالحكما يجوزون
ان يصدر عن الواحد شي كثيرة باعتبارات مختلفة لا كما
ذكره المتكلمون من جواز الصدور عن الواحد الحقيقى بدون
الاعتبارات لكن هذا بناء على ما ذكره المص لا على ما ذكرنا فى
مرادهم كان الواحد له النصفية باعتبار الاثنين والثلاثة
باعتبار الثلاثة معه وعدم الانقسام باعتبار وحدته
لا غير اقول هذا تنظير لصدور الكثرة عن الواحد بالاعتبارات
لا تمثيل كما لا يخفى على المتامل اقول للاشاعرة فى اثبات جواز
استناد الاثار الجواهريه امر واحد بسيط علة للتحيز
ولقبول الاعراض فهما اثران لبسيط هذا ثم اعلم انه قال السيد السند
الشريف فى شرحه على المواقف لم لا يجوز ان يكون لذات واحدة
خصوصية مع امور متعددة متشاركة فى جهة واحدة او غير
متشاركة فيها فيصدر عنها تلك باسرها لا بعضها دون بعض
وان سلم انه لا بد من خصوصية مع كل صادر بعينه ليس
له مع اخرى فذلك لا يضرنا لان المبدا الحقيقى متصف
منه لا يجوز ان يصدر عنه الكثرة بهذه الكثرة منه فى نفس
الامر بسلوب كثيرة بل له ارادة متعددة بتعدد المتعلقات انتهى
اقول يفهم من هذا الكلام الى قوله وان سلم ان المتكلمين

جوزوا

جوزوا استناد الاثار الى الواحد الحقيقى من جميع الجهات
والاعتبارات وما ذكرنا اولا انما كان اتباعا لما يفهم من
كلام المص ههنا وله قدس سره ايضا لكن فى حواشى حكمة
العين ولما كان المبدا الاول عندهم واحدا من كل الوجوه
كان معرفة الوجه فى صدور الكثرة منه محتاجا الى لطف
قريحة فلنورد الوجه الممكن فيه اقول قوله محتاجا الى
لطف قريحة كناية عن تعسره وهذا التعسر لم يلزم على
المتكلمين ولكنه يلزم على الصوفية ايضا وسياتى الكلام فيه
من المص وهو ان تفرض الاول ا والصادر عنه ب
وهو فى المرتبة الثانية ثم لا لا بتوسط ب اثر وليكن
ج ولب وحده اثر وليكن د وهما فى المرتبة الثالثة
فى هذه المرتبة صارت ثلثة اشيا غير المبدا الاول موجودا
ثم يكون لا مع ج اثر وليكن ه اى للمبدا الاول مع الصادر
عنه بتوسط ب ولا ب مع ج اثر وليكن ز اى للمركب من
المبدا الاول مع الصادر من الصادر منه ولا مع و اثر وليكن (والصادر منه ا)
ج اى للمبدا الاول مع الصادر من الصادر منه ولا ب مع
د اثر وليكن ط اى للمركب من المبدا الاول والصادر منه
مع الصادر من الصادر منه ولب مع ج اثر وليكن ى اى
الصادر من المبدا الاول مع الصادر من المبدا بواسطته
ولب مع و اثر وليكن ك و وحده اثر وليكن ل اى للصادر
من الصادر من المبدا الاول وهو د ولز وحده اثر وليكن
م اى للصادر من المبدا الاول مع الصادر منه والصادر منه
بواسطة الصادر منه ولج د اثر وليكن ن ومن اج د اثر وليكن
س ومن ب ج د اثر وليكن ع ومن ا ب ج د اثر وليكن
ف المرتبة الاول المرتبة الثانية ب من ا اى الصادر من المبدا

الاول المرتبة الثالثة ج من اب و د من ب المرتبة الرابعة
ه من ا ج و ز من اب ج و ح من ا و وا و و ط من اب
و ي من ب ج و ل من ب د و س د ه من ز
و ز و ن ح ج د و س من اب ج د و ع من ب ج د
و ف من اب ج د وهذه اثنتى عشرة من المرتبة الرابعة
اي حاصلة في المرتبة الرابعة قال الشارح الجديد للتجريد
اذا فرضنا مبدا اولا وليكن آ وصدر عنه شئ واحد وليكن
ب فهو في اولى مراتب معلولاته ثم من الجايز ان يصدر
عن آ بتوسط ب شئ وليكن ج وعن ب وحده شئ وليكن
د فيكون في ثانية المراتب شئان وان جوزنا ان يصدر
عن ب بالنظر الى آ شئ آخر صار في ثانية المراتب ثلثة
اشيا ثم من الجايزات يصدر عن آ بتوسط ج وحده شئ
وبتوسط د وحده ثان وبتوسط ج د معا ثالث وبتوسط
ب ج رابع وبتوسط ب د خامس وبتوسط ب ج د سادس
وعن ب بتوسط ج سابع وبتوسط د ثامن وبتوسط ج
د معا تاسع وعن ج وحده عاشر وعن د وحده حادي
عشر وعن ج د معا ثاني عشر ويكون هذه كلها في ثالثة
المراتب انتهى كلامه وان اعتبرنا الاسافل بالنظر الى
الاعالي بثلاث بالنظر الى آ و ج بالنظر الى آ والى ب
والى كليهما وكذلك في د بالنظر الى آ والى كليهما وعلى هذا القياس
صارت الآثار والاعتبارات اكثر من ذلك فان تعدينا هذه المراتب
الى الخامسة والسادسة وما بعدها صارت الآثار والاعتبارات
بلا غاية كثيرة جدا ويمكن ان يكون للاول باعتبار كل واحد
منها فعل واثر فيصدر عنه تعالى بهذه الاعتبارات موجودات
لا نهاية لها غير متعلقة بعضها ببعض اقول هذا بعينه ما ذكره

الشارح

الشارح الجديد للتجريد حيث قال ثم اذا جاوزنا هذه المراتب
جاز وجود كثرة لا تحصى عددها في مرتبة واحدة قالوا فيكون
للعقل الاول بعد صدوره عن المبدأ الواحد اربع اعتبارات
احدها وجودها وهو له من الاول ومهية وهو له من ذاته
وعلمه بالاول وهو له بالنظر الى الاول وعلمه بذاته وهو له
بالنظر الى نفسه فيصدر عنه بهذه الاعتبارات صورة فلك
ومادته وعقل ونفس اقول باعتبار وجوده يصدر عنه عقل
وباعتبار الماهية نفس وبعلمه بالاول صورة الفلك وبعلمه
بذاته مادته ثم لا يخفى انهم قالوا ان الصادر من المبدأ له
ثلثة اعتبارات وجوده في نفسه ووجوبه بالغير وامكانه
لذاته فيصدر عنه بكل اعتبار عقل ونفس وفلك واما هذه
الطريقة فمما لم نعثر عليه فتامل وانما اوردنا مرادك
بطريق المثال حيث قال وهي ان تعرض الواحد الاول الى التوقف
على كيفية صدور الآثار الكثيرة بسبب الاعتبارات الكثيرة
مع القول بان الواحد لا يصدر عنه باعتبار واحد الا واحد
اقول هذا مودي قوله سابقا ولما كان المبدأ الاول الخ ذكره
توطية لقوله ولم يدعوا انهم واقفون على كيفية صدور
باك الموجودات الكثيرة ولم يتعرضوا لغير الافلاك التسعة
ولذا اثبتوا عقولا عشرة لانه لا يمكن ان يكون اقل منها
نظرا الى الافلاك التسعة بقي ان الظاهر من الكلام انهم يجوزون
ان يكون عقول اخر غير العشرة لكنهم لم يتعرضوا له وبيانه
ظاهر بتسميتهم العقل العاشر بالفعال التي يصدر عنه جميع الموجودات
والا فقد ذكروا ان الافلاك كثيرة وحركاتها مختلفة ويجب ان
يكون لكل واحد عقل ونفس ولم يتعرضوا للكواكب السيارة
والثابتة اعلم ان الافلاك الكلية والجزئية اكثر من عشرين

كره بل اثبت بعضهم مائة وعشرين كرة على ما قرر في كتب الهيئة
فجوزوا ان يصدر من المبدأ الاول وجود جميع هذه الموجودات
بعضها بتوسط بعض وباعتبار دون اعتبار وهذه الاعتبارات
ليست مفروضة اي ليست فرضية غير موجودة وليست بعلة
تامة في الشرع حتى يلزم فاعلية الامور الاعتبارية ومصدريتها
للامور الموجودة العينية بل هي امور اعتبارية اضافت الى
مبدا واحد فيكثر بسببها معلولاته ولا يجب كون الاعتبارات
امورا وجودية عينية بل يكفي كونها عقلية فان الفاعل الواحد
يفعل بسبب اختلاف امور عقلية وجودية او عدمية افعالا
كثيرة اقول فيه انه على هذا يرد على الحكما ان للمبداء الاول
سلوب واضافات كثيرة فلم لم يكتف بها في صدور المعلولات
الكثيرة منه على ما ذكره السيد السند في شرح المواقف ثم ان
كون الصادر من المبداء الاول عقلا وكذا في كل مرتبة
انما هو لما تقرر بينهم انه يصدر من الواحد واحد فقط ولا
جايز ان يكون ذلك الواحد الصادر عرضا ولا نفسا لاحتياج
النفس الى الجسم والعرض الى الجوهر فيلزم الدور لكون تلك النفس
او ذلك العرض علة لما بعده من الاجسام والجواهر فاذا هو جوهر
ولا جايز ان يكون جسما فان فيض الجسم انما يكون على ما له
بالنسبة اليه وضع فيفيض ذلك الى جسم اخر بعده انما يكون
بفيض الصورة الجسمية على الهيولى والهيولى قبل الصورة
لا وضع لها فضلا عن ان يكون لها وضع بالنسبة الى ذلك
الجسم الاول فاذا هو عقل لا غير واما الصوفية المحققون
جوزوا في المبدا الواحد كثرة الاعتبارات المنتشية المتشعبة
بعضها عن بعض المسواه عن اعتبار واحد اي الموجودة
الحاصلة من اعتبار واحد وهو الصادر الاول اي ذلك الاعتبار

هو

هو الصادر الاول وينشي منه الاعتبارات الاخر فان ذلك
الاعتبار جامع لجميع الاعتبارات وهو المسمى عندهم بالتعين
الثاني وهو مرتبة الوجود العلمي ويصدر بتوسط هذه
الاعتبارات امور وجودية عينية فان هذه الامور تابعة
للعلم الاجمالي في مرتبة واحدة اي امور كاينة في مرتبة
واحدة فان هذه الامور مرتبة في المرتبة العلمية كما مر وهذه
الامور الوجودية تنقسم اولها ينقسم قسمين قسم لا حكم للامكان
فيه الا من وجه واحد وهو كونه في حقيقته ممكنا مخلوقا فامكانه
فيه معقول بالنظر اليه اي ليس امكانه بالنظر الى شئ اخر
غير ذاته وما هو كذلك لا يكون مبدوه الا الواجب تعالى
بخلاف ما توقف على غيره ايضا فانه يكون لها امكان ذاتي
وامكان بالنسبة الى ذلك الغير اذ بعد امكانه الذاتي يكون
بصدوره عن ذلك على سبيل التوقف ايضا امكانا وهو المعنى
بالامكان نظرا الى ذلك الغير وهذا القسم له الاولوية
الوجودية في الايجاد اي يوجد قبل الاشيا الاخر ويختص
بهذه الرتبة العلم الاعلى وقد عرفت المراد به فلا تغفل
والملائكة المهيمنية القدوسية التي تطهر في اي جهة شاءت
والكمل والافراد اي بجرده لكن من بعض الوجوه يعني من
حيث تجرد ارواحهم لا من حيث تعلقها بابدانهم العنصرية
اي المركبة من العناصر فانها من هذه الجهة من القسم الاخير
والقسم الاخر مع انه ممكن في ذاته وجوده يتوقف على امر
وجودي غير محض الوجود الحق تعالى فله امكان بالنظر
الى ذلك الامر ايضا وهذا الامر الوجودي الذي جعلناه
موقوفا عليه اما واحد كالقلم الاعلى مع اللوح فان اللوح
لا يتوقف الا على القلم وهو واحد والمراد باللوح مرتبة

متعين الارواح على ما نص عليه المص في شرح الفصوص فلعل المراد
يتعين الارواح تعينها ملاحظة عروضها للاجسام وان لم يعرض
بالفعل فلا ينافي عد الارواح من حيث التجرد من القسم الاول
دون هذا القسم واما اكثرها في ساير الموجودات اي واما
ان يتوقف على اكثر من امر واحد ومن هذا التقرير ظهر
ان الصادر الاول على مذهب الحكما موجود عيني لا موجود
في مرتبته اي لا موجود عيني في مرتبته والا فيوجد في مرتبته
اعتبارات وهو العقل الاول وعلى مذهب الصوفيه نسبة
عقليه اعتبارية سابقة على ساير الاعتبارات لا العقل
الاول الذي هو عين من الاعيان وهذه النسبة
كما سياتي هو الحقيقة الاحدية الواجبيه من حيث
اقتضائه لظهور وهو المسمى بالعما ونفس الرحمان قال
الشيخ صدر الدين القونوي قدس سره وذلك الصادر الاول
عندنا هو الوجود العام المفاض على اعيان الممكنات
يعني الاعيان الثابتة لها وهذا الوجود مشترك بين
العلم الاعلى الذي هو اول موجود وعند الحكيم المسمى بالعقل
ايضا وبين ساير الموجودات وليس ذلك الصادر الواحد
العقل كما يذكره اهل النظر من الفلاسفة ومستند الصوفيه
جواز اثبات العقول مما عنه مندوحة باعتبار هذه الاعتبارات
وان سلم ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد كما هو مذهبهم
ثم قال الشيخ صدر الدين القونوي بعد ذلك وهذا الوجود
العام ليس بمغاير في الحقيقة للوجود الحق الباطن المجرد
من الاعيان والمظاهر الا نسب واعتبارات ليست بمغايرة
الا نسب واعتبارات وليس جميع الموجودات الا مظاهر
هذا الوجود واختلاف الموجودات انما هو باعتبار النسب

والاضافات

والاضافات والوجود الحق باطن كل شئ وحقيقته وما عدا
هذا الوجود في الكاينات ليس الا التعين والتعين امر
عدمي اعتباري انتزاعي فالحقيقة المركبة للاعيان
الثابتة الامكانيه من هذا الوجود والتعين امر عدمي
اذ المركب من الوجود والعدم عدم بل الهيئة الاجتماعية
عرضي ليس له الا الوجود الاعتباري
عرض شد ملسة كان اجتماعيت عرض سوى عدم بالذات
ساعيت كالظهور والتعين والعقل والتعدد الحاصل
بالاقتران وقبوله الاشتراك اي باقتران هذا الوجود
العام بقبوله حكم اشتراكه بين جميع الاعتبارات السافله
عنه وهذا الكلام وقع وهم الغيريه المتصورة من الصدور
وتوطئة لبيان المراد بهذا الوجود ولا يخفى على الفطن
انه اذا لم يكن الوجود العام مغايرا للوجود الحق في الحقيقة
لم يكن الصادر هذا الوجود العام باعتبار حقيقته بل نسبة
العموم والانبساط فانه لو لم ينبسط بسطا علميا اولا لم يتحقق
بصور الاعيان الثابتة في العلم لم يتحقق قابل فان القوابل
انما هي الامور العلمية وبعد ما تحققت القوابل لو لم ينبسط
عليها انبساطا عينيا خارجيا لم يوجد موجود عيني
اصلا وبهذه النسبة الانبساطيه تحققت النسب الاسمائيه
كالرحمانيه والرزاقيه وامثالهما للذات الالهية والحقايق
الكونيه ايضا مع الذات الالهية ومؤثره في الحقايق
الكونيه بتعلقها بها في مرتبة العلم الالهي فهي سابقة على
ساير الاعتبارات لا حاجة الى اعتبار اخر الاعتبارات
كلها مرتبة عليها وانبساط الوجود بالظهور بصور القوابل
اي انبساطا للوجود الحق تعالى بصور القوابل وعلى وفق

استعداداتهم وليس بالمرة اي ليس صدور الاعتبارات
الاخر عن الاول دفعه بل على الترتيب وتدريجا بناء على
امتناع صدور الكثرة من الواحد الحقيقي فيجب ان يظهر
بصورة قابل من القوابل وينتهي منها الظهور بصور ساير
القوابل اي يصل الى الانتها ويتم مرتبا بعضها من بعض
ولعل النسخة وينشر اي يحصل انبساط على القوابل لايجادها
في العين فيمكن ان يكون الصادر اولا بالوجود العيني اكثر
من واحد كما ذهب اليه الصوفيه وان كان الواحد لا يصدر
منه الا الواحد وذلك لان ذاته قد كثرت عليه الاعتبارات
في مرتبة العلم فلا يكون حين هذا الانبساط الحقيقي واحدا
من جميع الجهات اللهم اختم بالخير امورنا واشرح بالايمان
صدورنا والحمد لله في مبدء ومختتم خاتمة اعلم
ايها الاخ العزيز يسر لك الله الصعود في معارج
السعادة السرمدية والترقي الى مدارج الكرامة
الابديه اني لما شرعت في شرح هذه الرسالة المباركة
الميمونه وقصدت الاغتراف من هذا الرحيق الصافي
كالدرر المكنونة ومضى على ذلك مقدار من الايام و
اعترفت منه غرفات مسكية الختام خلج ببالي ان
اخترع اسما اسميه به بعد الختم والتكميل فما رايت شيئا
يكون به هو الجدير والجزيل فبينما انا في هذه الخيال رايت
في المنام في بعض الليالي كاني ساكن في بيت المقدس المقدسة
ووافق بتلك المواقف المونسه فلما انتبهت عبرته بطالع
لشرح هذه الرسالة المصنفة في الذات العالية الالهيه
وما لها من الصفات البالغتين في القدوسيه والطاهريه
الى اقصى الغايات وبعد ذلك سميت الشرح بهذه المناسبة

بالرسالة

بالرسالة القدسيه الطاهرة بشرح درة الفاخرة ولا
تلمني على ما فيه من زلة للقدم او هفوة للقلم فان
نسخ المتن كانت مغلوطة غير قابلة لكمال التصحيح
وغير مستعدة لنهاية التهذيب والتنقيح مع ان
الانسان لا يخلو عن السهو والنسيان وما ابرئ نفسي
ان النفس لامارة بالسوء تم تسويد هذه الاوراق
بعون الملك الجواد على الاطلاق على يد الفقير الراجي
لطف ربه القدير الحاج يوسف بن الحاج عبد الله تحريرا
وذلك في يوم الثاني والعشرين من شهر جمادى الاخرى
لسنه اثنين وثلاثين ومايه والف من هجرة من انزل
عليه القرآن صلى الله عليه وسلم ملاح الجمال المطلق
في مراة ذرات الوجود وشاهد فيها بصاير اهل الكشف
والشهود اللهم يا ذا الفضل العظيم والجود الجسيم بلغ مقابلة بحسب الامكان
تفضل علينا بحسن العاقبة ورسوخ التوحيد والايمان
في الخاتمة فانه اعظم المطالب واهم الامور واما الدنيا
فليست الا متاع الغرور



